Ph. Sp.
905
m
Fiche

Ph. Sp.
905 m

Fiche

Vogel

Ueber die lezten Gründe des menschlichen und des christlichen Glaubens.

Briefe an Selmar

von

D. Paul Joachim Siegmund Vogel,
Prof. der Theologie zu Altdorf.

Nürnberg und Sulzbach,
in der J. E. Seidelschen Kunst- und Buchhandlung.
1806.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Ueber
die lezten Gründe
des
menschlichen und des christlichen Glaubens.

Briefe an Selmar.

Erster Brief.

Ja, mein Selmar, das will ich. Ich will dir Rechenschaft geben über die lezten Gründe meines philosophischen Glaubens, und über den Zusammenhang desselben mit meinem christlichen Glauben. Ich hoffe, sie dir so geben zu können, daß dir jede einzelne Idee und die Verbindung der sämmtlichen klar werde. Auch gebe ich dir unbeschränkte Freiheit, ich bitte dich sogar, diese Briefe allen unsern philosophischen Freunden mitzutheilen, sie mögen, wie du, Dilettanten, oder Philosophen vom Handwerk sein. Wer ein Interesse an den lezten Gründen der menschlichen Erkenntniß, und an dem Zusammenhang des christlichen Glaubens mit diesen Gründen nimmt, und dabey im philosophischen Selbstdenken nicht ungeübt, auch mit den grossen Revolutionen und Conterrevolutionen unsrer Tage in der Philosophie und Theologie nicht ganz unbekannt ist, sollte er auch nur durch Journale und gelehrte Zeitungen einige Kunde von

ihnen erhalten haben, für den sind diese Briefe geschrieben.

Ich verspreche mir sogar von solchen Lesern noch etwas mehr, als blos verstanden zu werden. Ich hoffe, sie zu Proselyten meines philosophischen Glaubens zu machen; oder vielmehr, ich schmeichle mir — nur scheue ich mich fast, es jezt schon zu sagen, — sie zu ihrem eigenen Glauben zurückzuführen. Denn in der That bin ich versichert, daß mein Glaube von je der ihrige gewesen, es auch da noch gewesen ist, als sie mit mir über ihn stritten. Nur haben sie sich nicht ernstlich Rechenschaft über ihn gegeben; sie haben sich ihn, durch Vorurtheile, durch imponirende Widersprüche angestaunter Philosophen, verpfuschen lassen. Aber er ist doch nur verpfuscht, er ist nicht vertilgt. Darum nehmen sie nur diese und jene Behauptung der Philosophen an, geben nur dieß und jenes auf, was sie fest halten sollten; aber sie schwören zu keinem System, sie haben ihrer Selbstständigkeit im Denken nicht entsagt. Und darum eben stelle ich mich vor sie hin, und plaidoyire vor ihnen meine Sache, die Sache des verrufenen Menschenverstandes. Sie erkenne ich für meine Richter. Von ihnen erwarte ich parteilose, gerechte Urtheile. Bei denen, die auf die Worte ihres Meisters einmahl geschworen haben, oder erst bei ihren

Meistern, uneingenommenes Gehör zu finden, dazu habe ich die Hoffnung lang schon aufgegeben.

Du, mein Selmar, möchtest bis jezt Dich selbst nicht so ganz sicher vor Parteilichkeit gewußt haben, — vor Parteilichkeit für mich. Die Harmonie in unserm übrigen Denken, wie in unserm Empfinden und Wollen, könnte Dich für meine Meinungen zu nachgiebig gestimmt haben. Ich begebe mich dieses Vortheils. Höre mich, als ob irgend ein Unbekannter aus mir zu Dir spräche. Höre mich sogar mit Mißtrauen. Ich bin meiner Sache doch gewiß.

Zur Annahme meines theologischen Glaubens verlange ich durch diese Briefe niemand zu bewegen. Sie sollen Dir nur den Uebergang vom philosophischen Glauben zum theologischen deutlich darlegen. Es soll Dir klar werden, wie man bei solchen Vernunftprinzipien ein glaubiger Christ werden kann, wenn man die Gründe, die für die Göttlichkeit des Christenthums sprechen, fest genug zur Begründung eines vernünftigen Glaubens findet. Daß ihnen diese Festigkeit wirklich eigen sei, daß alle Gegenbemühungen sie noch nicht erschüttert haben, das will in einem eignen Werke von viel grösserem Umfange ausgeführt sein.

Sehr lieb ist mirs, daß Du mir die Gelegenheit giebst, mich über das, was ich in Schrif-

ten, wie im Umgang, über meinen Glauben schon gesagt habe, weiter zu erklären; noch lieber, daß ich dabei am sorgfältigsten darauf bedacht sein muß, meine Ideen so verständlich auszudrücken, so allgemein einleuchtend darzustellen, als ich kann. Bisher habe ich zu wenig dafür gesorgt, und ich habe für diese Unbesorgtheit gebüßt. Man hat mich zum Theil seltsam mißverstanden. Wem kann das ganz gleichgültig sein? Wäre mirs aber auch gleichgültig: so könnte das mirs doch nicht sein, daß man meinen theologischen Glauben nicht für meinen wirklichen Glauben — daß man mich für einen Heuchler gehalten hat. — Guter Gott! wofür sollte ich diesen Glauben in Schriften für das gelehrte Publikum geheuchelt haben? Hätte ich denn etwas gewagt bei dem Geständniß eines Unglaubens, den so Viele mit grossem Pomp zur Schau tragen? Wage ich nicht, als Schriftsteller, mehr, wenn ich mich zu dem kleinen Häufchen der Wunderglaubigen stelle? Sind nicht die meisten gelehrten Richterstühle mit Männern besezt, die sich schon laut gegen meine Partei erklärt haben? Gehört nicht schon viel dazu, um nur Gehör zu finden, um nur zu erlangen, daß dem Publikum meine Gründe referirt, und getreu referirt werden? Und wie wenig gehört dazu, um gelobt, empfohlen, angepriesen zu werden, wenn man nur an Kühnheit den berühmten Vorgängern gleich kommt, oder

sie gar hinter sich zurückläßt! Aude aliquid, si vis esse aliquis.

Doch zur Sache. Natürlich muß die Rechtfertigung meines philosophischen Glaubens mit seiner Darlegung beginnen. Zwar kennst Du ihn schon; aber wir müssen uns doch beide vor Mißverständnissen sichern, und ich muß die Punkte ins Licht setzen, die mir streitig gemacht werden. Meinen theologischen Glauben setzen wir hier noch zur Seite. Hier ist also mein philosophisches Glaubensbekenntniß.

Wenn wir philosophiren: so suchen wir Gründe von unsern Erkenntnissen auf, um durch die Gründe zu beweisen, daß die Erkenntnisse wahre Erkenntnisse seien. Wir stellen also einen Satz auf; und um zu beweisen, das er wahr sei, stellen wir zu ihm einen zweiten Satz, der den Grund von dem ersten enthält. Wir behaupten, der erste Satz müsse wahr sein, wenn der zweite wahr ist. Das giebt man uns zu; aber es fragt sich, ob der zweite Satz wahr ist. Wir stellen zu ihm den dritten. Ist dieser wahr, so sind es auch jene. Bezweifelt man diesen: so geben wir ihm den vierten Satz zu, und so fort, den fünften, den sechsten. Aber wie lang denn so fort? Endlich müssen wir doch den lezten Satz hinstellen. Von diesem müssen wir behaupten, er sei unstreitig wahr, er bedürfe keines

weitern Satzes zu seinem Beweise, es gebe gar keinen Satz weiter, der den Grund von ihm enthielte. Wir nennen einen solchen Satz einen höchsten Grundsatz, ein höchstes Prinzip, — denn ich finde nicht nöthig, zwischen Grundsatz und Prinzip hier zu distinguiren.

Im Vorbeigehn — dahin möchte es die Philosophie bringen, alle ihre Sätze auf Einen solchen Grundsatz zurückzuführen.

Woher wissen wir nun, daß ein solcher Grundsatz wahr sei? Wir behaupten, er enthalte einen Ausspruch der Vernunft, welchen kein vernünftiges Wesen für falsch erklären könne. Dabei müssen wir wohl gestehen, daß wir unsrer Vernunft nicht in allen Fällen so zuversichtlich trauen können. Wir können es uns doch nicht verbergen, daß wir nur allzuoft uns irren, nur allzuoft etwas für wahr halten, was nicht wahr ist. Wir behaupten also, dieser Satz sei nicht ein Ausspruch unsrer individuellen, irrsamen Vernunft, sondern der allgemeinen, untrüglichen Vernunft. Diese allgemeine Vernunft nun nenne ich, eben deßwegen, weil sie die allgemeine ist, weil die Vernunft eines jeden Menschen ihre Aussprüche in sich vernimmt, den gemeinen Menschenverstand, sensum communem.

Wenn es entschieden ist, daß ein Satz ein Ausspruch der Vernunft sei: so ist allerdings auch entschieden, daß er wahr sei, daß kein vernünftiges Wesen ihn für falsch erklären könne. Aber woraus läßt sich das erste entscheiden? Nicht aus einer Erkenntniß. Was ist unser erstes Prinzip, das wir für einen Ausspruch der allgemeinen Vernunft erklären? Es ist ein Satz; und es wäre offenbar lächerlich, wenn wir diesen Satz durch einen andern Satz beweisen zu können glaubten. Aus einem Wollen, er solle ein Ausspruch der allgemeinen Vernunft sein, können wir eben so wenig entscheiden. Was bleibt uns also zur Entscheidung übrig, wenn weder das Erkenntnißvermögen noch das Begehrungsvermögen sie herbeischaffen kann? Nichts als das Gefühl, und dieß entscheidet wirklich.

Dieses sonderbare Etwas, das wir in uns finden, ohne es uns weiter erklären zu können, das sich an unsere Vorstellungen anschließt, das Erkannte auf den Erkennenden bezieht, es dem Erkennenden zueignet, — dieses Etwas ists, was uns nicht erlaubt, an der Wahrheit, an der Allgemeingültigkeit der höchsten Prinzipien zu zweifeln. Es nöthigt uns, — so weit freie Wesen genöthigt werden können, sie für Aussprüche der allgemeinen Vernunft anzuerkennen.

Alle Wahrheit unserer Erkenntnisse ruht auf der Wahrheit der höchsten Grundsätze; die Wahrheit der höchsten Grundsätze ruht auf der Gewißheit, daß sie Aussprüche der allgemeinen Vernunft seien; diese Gewißheit ruht auf dem Gefühle, das uns nöthiget, sie dafür zu erkennen: die Wahrheit aller unsrer Erkenntnisse ruht also auf dem Nöthigungsgefühle; dieses ist das höchste Kriterium aller Wahrheit. Wer es nicht dafür gelten läßt, muß auf alle Erkenntniß der Wahrheit für immer Verzicht thun; ihm bleibt nichts, als der allumfassendeste Skeptizismus: und wer nicht ein allgemeiner Skeptiker sein will, der kann es ohne auffallende Inconsequenz nicht läugnen, daß das Nöthigungsgefühl uns für die Wahrheit der Erkenntnisse, die es begleitet, bürge.

Wer aber diesem Gefühle glaubt, wer einen Satz, der nicht bewiesen werden kann, für wahr erkennt, weil dieses Gefühl ihn dazu nöthigt, der muß alle Sätze, die nicht bewiesen werden können, die aber das nämliche Gefühl für wahr zu erkennen ihn nöthigt, gleichfalls für wahr erkennen, wenn er consequent verfahren will. So wie er bey irgend einem solchen Satze zweifelt, ob das Nöthigungsgefühl seine Wahrheit hinlänglich sichere: so muß er auch an der Wahrheit derjenigen Sätze zweifeln, die er für unbezweifelbar erklärte,

und für deren Wahrheit er doch auch nichts anders anzuführen wußte, als das Nöthigungsgefühl.

Wenn demnach in ein philosophisches System — es mag nun alle Sätze aus Einem höchsten Grundsatze, oder aus mehreren ableiten, — ein Satz sich einschleicht, der einem der Sätze widerspricht, welche das Nöthigungsgefühl für wahr erkläret: so ist dieser Satz des Systems falsch, troz allen seinen Beweisen; es kann nichts aus ihm mit einiger Sicherheit gefolgert werden. Je strenger, je ausschließlicher andere Sätze aus diesem falschen Satze gefolgert sind, desto gewisser sind sie falsch.

Das Nöthigungsgefühl giebt uns zu erkennen, welche Sätze Aussprüche des gemeinen Menschenverstandes seien. Kein Satz kann wahr sein, der solchen Aussprüchen widerspricht. Der gemeine Menschenverstand ist also in dieser Hinsicht der höchste Richter über die Wahrheit aller philosophischen Systeme.

Zweiter Brief.

Dachte ichs doch! Das Ende meines Glaubensbekenntnisses hat verdorben, was der Anfang gut gemacht hatte. Aber so wollte ichs. Ich wollte meine Meinung so grell ausdrücken, daß jedes Auge von dem, was sie Abschreckendes hat, getroffen werden müßte. Ich will nichts verbergen, will nichts erschleichen, nichts erbetteln.

Laß uns, lieber Selmar, Punkt für Punkt durchgehen, was im Glaubensbekenntnisse anstößig ist; laß uns alle die Zweifel einzeln erwägen, die sich dagegen hervorthun.

Von was fangen wir an? doch wohl am besten von der Rolle, die hier ein Gefühl spielet, das die lezte Wahrheitsprobe, der lezte Grund alles unsers Erkennens, alles unsers vermeinten Wissens, sein soll, und das doch nichts weiter begründen kann, als einen Glauben, der schlecht genug dadurch begründet scheint.

Es ist freilich nicht angenehm, daß die ganze Wahrheit unsrer Erkenntniß von dem Zeugniß eines Gefühls abhängt; aber was kann das Unange-

nehme der Abhängigkeit an der Abhängigkeit ändern? Die Wahrheit aller Erkenntnisse muß doch von der Wahrheit der lezten Gründe der Erkenntnisse abhängen; und kann denn diese von anderweitigen Erkenntnissen oder von einem Verlangen in uns abhängen?

Ich weiß wohl, wie man sich über den Grund der Wahrheit der lezten Gründe auszudrücken beliebt: Sie haben den Grund ihrer Wahrheit in sich; sie sind durch sich selbst gewiß; — nun was heißt das?

Es giebt eine einzige Art von Sätzen, von denen man mit einigem Schein so sprechen kann, nämlich die identischen, wie: Ich bin ich. Schade nur, daß mit diesen identischen Sätzen in der Philosophie nichts weiter anzufangen ist, daß sich nichts aus ihnen herausspinnen läßt; versteht sich, wenn sie rein identisch sind, wenn nicht, wie im Fichte'schen Prinzip, das Subjekt etwas ganz anders ist, als sein gleichnamiges Prädicat. Und selbst so hätte Fichte in Ewigkeit kein System aus diesem Satze spinnen können, wenn er nicht den Erfahrungssatz zu Hülfe genommen hätte: dem Ich steht ein Nichtich entgegen.

Doch wir wollen von der Unfruchtbarkeit dieser Sätze absehn. Worauf beruht ihre Wahrheit? Auf dem Satze des Widerspruchs. Und die Wahr-

heit dieses Satzes? Wunderliche Frage, sagt man; auf sich selbst. Das kann aber doch nichts anders heissen, als: es ist mir unmöglich zu denken, daß dieser Satz falsch, daß etwas zugleich sein und nicht sein, zugleich das sein und nicht sein könnte, was es ist. Allerdings ist es mir unmöglich; aber woran erkenne ich, daß es mir unmöglich ist? Nicht an einer anderweitigen Erkenntniß, nicht an einem Begehren; also — an einem Gefühl.

Aber ich erkenne nicht allein, daß es mir unmöglich ist, den Satz des Widerspruchs für falsch zu halten; ich bin auch überzeugt, daß es allen Menschen, die je gelebt haben, jezt leben, und künftig leben werden — was Menschen? — ich bin überzeugt, daß es allen vernünftigen Wesen in dem unermeßlichen All eben so unmöglich ist, wie mir. Woher weiß ich denn das? — Du wirst mir nicht antworten: Ich weiß es aus der Erfahrung. Ich brauche Dir also auch nicht zu erwiedern: Das ist nicht wahr, Du lernst es nicht erst, und aus der Erfahrung lernt man; Du weißt es aus Dir selbst: und wenn Du es aus der Erfahrung gelernt hättest, so könntest Du nicht behaupten, es zu wissen; denn was für eine Armseeligkeit ist diese Erfahrung, wenn Du sie an die unzählbare Menge vernünftiger Wesen hältst, von denen uns keine Erfahrung werden kann! — Also abermahls, wo-

her weißt Du es? Du weißt es aus einem Gefühle, das Dir diesen Glauben aufnöthigt.

Wenn aber selbst die Gewißheit der identischen Sätze von einem Nöthigungsgefühle abhängt: wie viel mehr die Gewißheit aller andern höchsten Prinzipien! Man könnte an das Philosophiren gar nicht denken, wenn man nicht überzeugt wäre, daß alles Erkenntniß seinen Grund, alles, was ist, seine Ursache habe. Und woher kann man denn das wissen? Ich will nicht aufs neue durchfragen, was ich bey den identischen Sätzen gefragt habe. Wer sich selbst fragt, muß antworten: ich bin davon überzeugt durch ein Gefühl, und ein Gefühl überzeugt mich, daß Alle davon überzeugt sind. Und daß jeder Fragende sich so antworten müsse, davon bin ich, der ich dieses kühnlich niederschreibe, gleichermassen überzeugt durch ein Gefühl.

Es wäre höchst überflüssig, der Sätze noch mehr anzuführen, von denen das bisher Gesagte gilt; aber die Erinnerung ist nicht überflüssig, daß uns, ohne die Ueberzeugung durch dieses Gefühl, nicht nur alle Gewißheit unsrer Erkenntniß verschwinden, sondern selbst der Stoff unsrer Erkenntniß, die Gegenstände um uns her, in Dunst und Nebel zerrinnen würde. Denn woher wissen wir doch, daß Gegenstände auser uns sind? Offenbar aus nichts, als aus Veränderungen, die in uns vorgehen.

Nicht die Gegenstände lehren es uns, aus uns allein wissen wir, daß sie sind. Aber wie kommen wir zu diesem Wissen? Es ist uns unmöglich, gewisse Veränderungen in uns einzig uns selbst zuzuschreiben; wir finden uns gedrungen, den Grund von ihnen in etwas auser uns zu suchen. Dieser Nöthigung gab Kant nach, Fichte widerstund ihr entschlossen. Wir, mein Selmar, widerstehn ihr nicht. Wir sind überzeugt, es sind Gegenstände auser uns, die den Grund unsrer Vorstellungen von ihnen in sich enthalten. Aber noch einmahl, woher wissen wir es?

Zuvörderst können wir nicht übersehn, daß diese Ueberzeugung, wenn wir sie uns durch ein Raisonnement erklären wollen, sich auf den Causalitätsgrundsatz stützet. Da finden wir uns also wieder bey einem Satze, der keine andere Stütze hat, als das Nöthigungsgefühl. Und nicht einmahl haben wir durch diesen Satz noch etwas für die Wirklichkeit äuserer Gegenstände gewonnen. Denn woraus wollten wir denn erkennen, daß der Grund unsrer Vorstellungen nicht in uns selbst liegen könne, in unsrer schöpferischen Einbildungskraft, in einer Kraft, die aus uns in die Unendlichkeit hinaus geht, und dann sich in sich selbst wieder zurückzieht, gerade so zurückzieht, als ob sie durch irgend ein Aeuseres zurückgetrieben würde, und uns dadurch

durch das Selbstbewußtsein schafft? Wie wollten wir Fichte und den Fichte'schen Idealismus Schelling's widerlegen?

Aber wenn wir genau zusehen, wie die Ueberzeugung von dem Dasein der Gegenstände in uns entsteht: so zeigt sichs, daß sie überall keine Erkenntniß ist. Sie ist nicht eine Anwendung, die wir von dem Causalitätsprinzip machen; nach diesem greifen wir nur, wenn wir sie rechtfertigen wollen. Eine unmittelbare Gewißheit ist sie. Und diese unmittelbare Gewißheit, die keine Erkenntniß ist, was kann sie sonst sein, als ein Gefühl?

Dritter Brief.

Du giebst mir also zu, was ich im lezten Briefe behauptete? Dann bist Du für den Menschenverstand gewonnen, an seine Aussprüche gefesselt; Du kannst Dich von keinem mehr los sagen, ohne die auffallendeste Inconsequenz. Aber halte auch fest an diesem Glauben, daß unsere Gewißheit von den lezten Gründen aller unsrer Erkenntnisse auf einem Nöthigungsgefühl beruhe. Lasse Dich durch keine Machtsprüche, durch keine vornehm mitleidigen Blicke auf dieses Prinzip irre machen. Sie sind Nothbehelfe. Wer es widerlegen könnte, würde sie sich nicht erlauben; wer sich sie erlaubt, sieht sich in der kränkenden Unmöglichkeit, es zu widerlegen.

Aber nicht nur durch ein solches Vornehmthun soll Dir Dein Glaube nicht geraubt werden; gegen so was weißt Du ihn schon ohne mein Zureden zu erhalten: ich will auch nicht, daß Dich Einwendungen dagegen in Verlegenheit setzen sollen. Laß uns also über solche sprechen.

Hier hast Du alles Erhebliche beisammen, was man dagegen gesagt hat:

„Es giebt kein solches allgemeines Nöthigungsgefühl. Von einigen Wahrheiten mag es alle Menschen überzeugen, von dem Dasein der Objecte, von dem Satz des Widerspruchs, von den Gesetzen der Logik; aber nicht von andern Sätzen. Das zeigt ja die Erfahrung zur Genüge. Merket doch auf die, die, des systematischen Philosophirens unkundig, nach dem gemeinen Menschenverstande urtheilen. Welche Uneinigkeit unter ihnen! Wie vieles behauptet der Eine, was der Andere geradehin verwirft! Wie soll also jemahls eine Einigkeit der Philosophen durch die Aussprüche des Menschenverstandes erzielt werden, die sich selbst widersprechen? Das vermeinte Nöthigungsgefühl bey diesen widersprechenden Aussprüchen ist entweder eine blosse Einbildung, oder etwas bloß individuell Subjectives. Wäre es allgemein, so würde es auch die Philosophen zur allgemeinen Anerkennung dieser Aussprüche nöthigen. Aber thut es das? Demonstriren nicht die Philosophen manche Sätze, durch welche solche Aussprüche niedergeschlagen werden? Und ist nicht der Beweis, daß ein Satz falsch sei, den das Nöthigungsgefühl für wahr erklärt, zugleich der Beweis, daß dieses Gefühl nicht allgemein sei, oder, wenn es auch

allgemein wäre, doch täuschend, doch zu einem Kriterium der Wahrheit untauglich sei?"

Von diesen Einwendungen sondere ich zuerst einen Punkt ab, der nicht zu den übrigen gehört, ob er gleich hineingemengt wird. Es ist der, daß die Folgsamkeit gegen den Menschenverstand die Einigkeit der Philosophen auf immer verhindern würde. Unangenehm ist es allerdings, wenn jene Folgsamkeit diese Folge hat; aber wer kann dafür, wenn wir arme Sterblichen dieses Unangenehme nicht zu beseitigen vermögen? Es giebt der unangenehmen Wahrheiten mehrere, und kein Vernünftiger erklärt sie darum für unwahr, weil sie unangenehm sind. — Doch genug. Mein voriger Brief hat sich gegen solche Einwendungen überhaupt schon verwahrt. Indessen dringt sich eine Erinnerung gegen diese insbesondre zu sehr auf, um sie zu unterdrücken. Es gehört eine grosse Entschlossenheit bei einem Philosophen dazu, um eine solche Einwendung zu machen. Wenn unser Prinzip deßwegen falsch ist, weil kein Einverständniß über das, was sich aus ihm ergiebt, gehofft werden kann: was ist denn sein System? — Falsch, unläugbar falsch. Oder welches ist denn das philosophische System, das allgemein für wahr anerkannt wäre? Die Geschichte der Philosophie kennt keines. Die Philosophen unsrer Tage hoffen frei-

lich, die ihrigen werden die Ausnahme machen, bestimmen wohl die Jahre, die höchstens noch bis zu dieser Alleinherrschaft verfliessen könnten; aber nicht nur müßten im glücklichsten Fall alle, bis auf Einen Glücklichen, sich betrogen finden, sondern es hat zu diesem glücklichsten Falle noch nicht den entferntesten Anschein. Ja wenn die bösen Käppen und Fries und Weiller nicht wären!

Nun zu den bedeutendern Einwürfen.

„Das allgemeine Nöthigungsgefühl findet nur Statt bei den unwidersprochenen Wahrheiten. Fände es bei andern Sätzen Statt, so würden diese nicht widersprochen werden.“

So müßte es freilich sein, wenn es physisch nöthigte. Aber so nöthigt es nicht; es nöthigt moralisch, nicht durch ein Müssen, sondern durch ein Sollen. Es gehört zu den vernünftigen Gefühlen. Diese nöthigen theils zum Glauben, theils zum Wollen; die leztern sind das Kriterium der Aussprüche der praktischen, die erstern das Kriterium der Aussprüche der theoretischen Vernunft.

„Durch Demonstrationen ist die Unrichtigkeit solcher Aussprüche erwiesen worden.“

Wenn das geschehen ist, so müssen wir uns freilich auf die unwidersprochenen Aussprüche beschränken. Aber ists geschehen? Nein, behaupte

ich, — troz dem Heere solcher Demonstrationen, welche die Philosophen ins Feld gestellt haben. Dieses Heer Mann vor Mann zu mustern, wirst Du mir nicht zumuthen; wer würde mehr dabei leiden, als Du? Nein, Lieber. Laß Dir nur sagen, was für Streiter in diesen Gliedern stehn, welcherlei Waffen sie führen, wie sie ihre Angriffe machen.

Die einen greifen die Gültigkeit der Aussprüche des Menschenverstandes direct an. So die Pro- und Contrademonstrationen Kants in seiner Antinomie der Vernunft. Er bestreitet gewisse Aussprüche mit andern Aussprüchen des Menschenverstandes. Aber er achtet nicht auf die Ausnahmen, welche der Menschenverstand selbst macht.

Andere greifen indirect an; sie scheinen gar nicht gegen die Aussprüche des Menschenverstandes gerichtet zu sein, sie scheinen sie nur zu umgehn, in der That aber werfen sie sie zu Boden. So sezt Fichte voraus, die Philosophie müsse eine durchgängige Einheit in alles menschliche Wissen bringen, und das könne nicht anders geschehen, als indem man alle Erkenntnisse sammt ihren Gegenständen einzig aus dem Ich (aus der Vernunft, die Alles in Allem ist), entstehen lasse. Schelling sezt voraus, die Philosophie müsse alles Bedingte vom Absoluten, als in demselben enthalten, und

nicht auser demselben vorhanden, entwickeln. Beide stossen alle Aussprüche des Menschenverstandes, die ihnen bei diesem Geschäft im Wege stehen, nieder, und das von Rechtswegen, wie sie versichern. Aber weder der eine noch der andere hat erwiesen, daß aus dem Gelingen seines Unternehmens die Wahrheit seines Systems folge. Es ist keinem von beiden gelungen, sein System nur hinlänglich zu begründen.

Doch was sage ich? Jeder begründet es wirklich, Fichte seine Hälfte, Schelling, beide Hälften, einer wie der andere; und sie begründen es durch etwas, wovon wir noch gar nicht gesprochen haben, durch eine intellectuelle Anschauung. Von dieser geht alles Philosophiren aus; sie giebt das höchste, das einzige Prinzip aller Wahrheit. — Und was ist sie denn, diese intellectuelle Anschauung? Ja, wer das sagen könnte! Wer sie hat, weiß es; und wer sie nicht hat, dem kann man sie nicht beibringen, der ist zum Philosophiren verdorben, der hat über die Philosophirenden und ihr Philosophiren gar keine Stimme. Nicht wahr? das ist schlimm. Noch schlimmer ists, daß man sich kaum getrauen darf, zu sagen, man habe diese Anschauung auch, wenn man es mit andern Worten sagen will, als diese Philosophen es sagen. So geht es mir; ich weiß, wie sie es nehmen, wenn

man verständlich über ihre Mysterien sprechen will. So viel darf man indessen doch wagen: diese Anschauung sei, was sie wolle, ein Denken muß sie doch sein. Und von der Wahrheit dieses Denkens, und davon, daß alle, die eines solchen Denkens fähig sind, genau eben so denken müssen, davon kann doch nur ein Gefühl die Philosophen versichern. Und so ist denn auch ihnen ein Nöthigungsgefühl das Kriterium der Wahrheit.

Aber, können sie erinnern, wenn wir durch dieses Gefühl die Wahrheit erkennen, so erkennen wir auch durch dasselbe, daß andere Vorstellungen, die ein Nöthigungsgefühl begleitet, unwahr sein müssen. — Dagegen können sie die Frage nicht abwehren, woher sie denn wissen, daß nur das Gefühl, das ihr Anschauen begleitet, die Wahrheitsprobe sei; warum denn nicht das Gefühl, das die verworfenen Vorstellungen begleitet, eben so gut die entscheidende Probe sein könne. — Aus dieser Frage kann man denn folgern, daß überall keine Wahrheit, also auch nicht die Wahrheit ihrer Systeme, zu erkennen sei, wenn das Nöthigungsgefühl, an dem man sie erkennt, sich selbst widerspricht. Was bleibt ihnen zu antworten übrig, als daß nur bei der Anerkennung der Anschauung eine systematische Einheit unsers Wissens möglich sei? Und kann man diese Einheit für das Kriterium der Wahrheit gelten lassen? —

Indessen ist hierbei der Vortheil dennoch unläugbar auf ihrer Seite. Auf der einen Seite Einheit alles Wissens, auf der andern allgemeiner Skeptizismus: wer wollte nicht nach der ersten greifen?

Beleuchten wir aber die intellectuellen Anschauungen etwas näher, so zeigt sich eine ganz andere Bewandtniß mit ihnen. Wenn ich, zu einer beliebigen Uebung im Denken, vom Ich alles wegdenke, was es nicht durch Selbstthätigkeit hervorbringt: so bekomme ich das Fichte'sche Ich zu schauen. Wenn ich von dem bedingten All alles, was an ihm bedingt ist, wegdenke, und doch noch etwas von ihm übrig behalten will: so zeigt sich mir das Schelling'ische Absolute. Aber so steht auch vor mir, wenn ich vom Denken alles Gedachte wegdenke, das Bardili'sche Eines und Ebendasselbe, als Eines, in Einem, und durch Eines und Ebendasselbe. Daß aber diese beliebige Uebung das nothwendige und das unfehlbare Mittel zum Finden der Wahrheit sei, davon sagt mir kein Nöthigungsgefühl etwas. Sobald ich also aus meiner Anschauung Sätze folgere, denen das Nöthigungsgefühl widerspricht: sobald sind diese Sätze durch eben das Gefühl, dem ich bey der willkührlich gefaßten Anschauung das Entscheidungsrecht zuspreche, widerlegt.

Solche Demonstrationen sind also nicht viel durchgreifender, als die Demonstrationen im Kriege. — Aber ich habe zu lang bey ihnen verweilt. Erlasse mir also die Demonstrationen, welche in älteren philosophischen Systemen gegen einzelne Aussprüche des Menschenverstandes aufgestellt wurden. Werden sie ja von den Urhebern und Verfechtern der neuesten Systeme sammt und sonders für Krüppel erklärt. — Dafür will ich im nächsten Briefe Dein Nachdenken mit einem interessantern Skrupel beschäftigen.

Vierter Brief.

Was es betrifft? — Die auffallende Verschiedenheit der Stärke der Gewißheit bei den verschiedenen Aussprüchen des Menschenverstandes. Ich kann sie nicht abläugnen; und es fragt sich, ob sie uns nicht nöthigen wird, dem Nöthigungsgefühle, bei den Sätzen, bei denen es uns nicht vor Zweifeln, nicht einmahl vor dem Unglauben sichert, die Würde des Wahrheitskriteriums abzusprechen.

Wohl möchte es so scheinen. Und es sollte mich nicht wundern, wenn ein nüchterner philosophischer Forscher, der aufmerksamer auf dieses Gefühl wäre, als es unsre exaltirten Dichterphilosophen je werden können, die Abstufungen der Stärke desselben auf ähnliche Weise und mit ähnlicher Absicht zu beobachten unternähme, wie Kant das Active und Passive unsers Erkenntnißvermögens bei der Bildung der Vorstellungen und Begriffe beobachtete. Er könnte, wie Kant, das Gewisse und Ungewisse und Trügende in unsern Erkenntnissen darnach zu bestimmen suchen, und die mit den höch-

sten Graden der Stärke des Gefühls begleiteten Aussprüche der Vernunft allein für die zuverlässigen erklären; könnte hiernach dem Skeptizism seine Gränze anweisen; könnte auch die Allgemeinheit der Anerkennung der Aussprüche als das Kriterium ihrer Ursprünglichkeit und Vollgültigkeit festsetzen, und damit alle Ausnahmen, die uns das Gefühl mit minderem Nachdruck aufnöthigt, als ungültig verwerfen. Eine neue Schule könnte sich aus diesem Versuche bilden, die leicht zahlreich genug werden könnte, wenn das Zeitalter einmahl des mystischen Helldunkels satt wäre, in welchem die neueste Philosophie das — Nichts darstellt.

Aber auch schlimm genug wäre es, wenn es dahin käme — obwohl nicht viel schlimmer, als es zuvor, als es von je war. Willkührlichkeit würde sich wieder der Herrschaft bemächtigen; und Wahrheiten, die unsre Beruhigung und unser Streben nach sittlicher Vervollkommnung unterstützen, würden den Systemen abermahls preisgegeben werden.

Laß uns nicht so verfahren, mein Selmar. Laß uns überlegen, woher die verschiedene Stärke des nehmlichen Gefühls bei den verschiedenen Aussprüchen, die es rege machen, rühren könne.

„Sieh, bei den Aussprüchen der moralisch gesetzgebenden Vernunft findet sich die nehmliche Verschiedenheit in der Stärke des nehmlichen Gefühls, das bei ihnen Gewissen heist; und wir dürfen uns ja dabei auch nicht erlauben, die geringere Stärke für ein Merkmahl der Falschheit anzusehen. Und da wir hierinn alle guten Menschen auf unsrer Seite haben, so wollen wir mit diesen Verschiedenheiten den Anfang machen. Finden wir hier die Gründe der Abstufungen: so werden sie uns auch bei den theoretischen Aussprüchen nicht entgehn, denn wir werden sie desto zuversichtlicher aufsuchen.

Was uns bei dem Gewissen am ersten auffällt, ist wohl das, daß unsre sinnlichen Gefühle vermögend sind, das Gefühl, mit dem sich die Gebote der Vernunft uns aufdringen, zu schwächen. Die Begierde macht sinnreich; sie häuft Ausflüchte auf Ausflüchte, Einwendungen auf Einwendungen, Rechtfertigungsgründe auf Rechtfertigungsgründe. Daher die Schutzreden für so manche Ausschweifungen; daher so manche falsche Behauptung, die bloß von der Begierde, durch etwas Neues Aufsehn zu machen, erzeugt wird.

Die Collisionen, in die manche Gebote kommen, weil sie der Pflichten mehrere uns aufgeben, von denen wir in dem Moment, in dem wir sie

vollziehen müßten, nur Eine befolgen können, vertheilen das Nöthigungsgefühl an die collidirenden Gebote und je gleicher sich die Stärke des Gefühls bei jedem dieser Gebote ist; desto schwehrer wird die Entscheidung, ob das Gefühl, welches für den Vorzug des einen Gebotes entscheidet, das richtige sei. Ist das Gefühl bei dem einen Gebote stärker, als bei den andern: so kann es eine rasche, aber unrichtige Entscheidung bewirken. Um das zu verhüten, wird uns eine Auseinandersetzung der Pflichten, nach ihrer Wichtigkeit an sich, und nach ihrer Wichtigkeir für uns in Beziehung auf unsere Lage, nöthig. Eine ähnliche Auseinandersetzung wird uns sogar bei einzelnen Pflichten zum Bedürfniß, die eine Folge anderer Pflichten sind. Und wo eine solche Auseinandersetzung, eine solche Ableitung unternommen werden muß, um zu erkennen, was Pflicht sei, ist allemahl das Nöthigungsgefühl schwächer, als bei den Grundpflichten, wo man ihrer nicht bedarf. Fehler in der Auseinandersetzung, die nicht bemerkt werden, können sogar ein wirklich täuschendes Gefühl hervorbringen, das seinen Grund in dem richtigen Gefühle hat, welches die Grundpflicht begleitet, aus der die abgeleitete nothwendig zu folgen scheint.

Ferner mischen sich auch Vorurtheile von mancherlei Art darein, verursachen eine Verwirrung

der Gefühle, und wohl eine Unterdrückung gerade derer, denen die Entscheidung zukommt. Wie entsteht z. B. die Macht des Aberglaubens? Selten durch eigenes Denken. Wenn aber, so entsteht sie also: Man erkennt die Innigkeit des Verhältnisses zwischen Gott und den Menschen, und ein starkes Gefühl verbindet sich mit dieser Erkenntniß. In den Begriff von dem Verhältnisse nimmt man aber unrichtige Vorstellungen auf, die durch das reife Nachdenken über den Begriff von Gott entdeckt werden müssen, und sich also nicht durch ein widersprechendes Gefühl verrathen. Aus den unrichtigen Vorstellungen folgt richtig die abergläubische Pflicht, und das Gefühl bei der Erkenntniß der Innigkeit des Verhältnisses geht auf sie über. Entsteht die Macht des Aberglaubens, wie gewöhnlich, aus der Macht des Ansehens derer, deren Vorstellungen wir annehmen; so wirkt in uns das Gefühl der Achtung, das mit unsern Vorstellungen ihrer Vorzüge verbunden ist, und geht über auf die Vorschriften, die sie uns als nothwendig einschärfen. Das Nachdenken wird unterlassen; und so kann nicht einmahl ein schwächeres Gefühl, das sich bei den Resultaten des Nachdenkens einfinden würde, zum Leben kommen.

Thue noch hinzu, daß die Wahrnehmung des Nutzens oder Schadens, den die Vollziehung oder

Unterlassung einer Handlung für uns oder für Andre hat, gleichfalls mit einem starken Gefühle, aber von einem ganz andern, als dem Nöthigungsgefühle bei den Denkerkenntnissen, begleitet ist. Giebt sich nun gleich die Pflicht, auf diesen Nutzen oder Schaden nicht zu achten, durch das die Wahrheit charakterisirende Nöthigungsgefühl zu erkennen: so scheint doch eben der Nutzen oder Schaden die handgreifliche Probe der Unrichtigkeit der Pflicht zu sein, und das Gefühl der Pflicht wird dadurch in dem Maasse geschwächt, in welchem der Nutzen oder Schaden einleuchtend ist.

Gehe nun mit mir von den Geboten der Sittenlehre auf die Gesetze der Logik über. Kann es Dich noch befremden, daß wir hier eine ganz andere Stärke, eine ganz andere Allgemeinheit des Gefühls, und eben deßwegen eine ganz andere Gleichheit der Anerkennung, finden? Hier ist kein Streit der Begierden mit der Vernunft, hier sind keine Collisionen, keine Vorurtheile, die das Nachdenken hindern, kein Anstoß der Vortheile gegen die Gesetze. Das Nöthigungsgefühl hat die Alleinherrschaft. Aber in den abgeleiteten Gesetzen, z. B. in der Syllogistik, zeigt sich uns die Verschiedenheit in der Stärke des Gefühls, verglichen mit seiner Stärke bei den Grundgesetzen, doch auch unverkennbar.

Wie mit der Logik, so ist es mit der Mathematik. Und das Gefühl der Wahrheit ihrer Lehren wird in ihr noch bei allen geometrischen Sätzen durch den Augenschein verstärkt, durch die Construction, bei der es einleuchtend ist, daß das Individuelle derselben an der Allgemeinheit der Verhältnisse nichts ändert.

Nun ist es Zeit, die theoretischen Vernunfterkenntnisse ins Auge zu fassen, und den Quellen der Verschiedenheit des Nöthigungsgefühls bei ihnen nachzugehn.

Das bedarf keiner weitern Auseinandersetzung, daß dieses Gefühl geschwächt werden kann, wenn die Begierde, zu glänzen, ein neues System zu schaffen, u. s. w. die Anerkennung der Aussprüche, die es begleitet, nicht gestatten will, oder wenn das Ansehen des Lehrers bei dem leichtgläubigen Schüler ein excessives Gefühl von Achtung gegen ihn erzeugt hat. Es verhält sich damit, wie mit der Schwächung des moralischen Gefühls. Auch steht es in unsrer Gewalt, trotz der Stärke des Nöthigungsgefühls sein Zeugniß zu verwerfen, so wie es in unsrer Gewalt steht, trotz der Stärke des moralischen Gefühls unsern Pflichten zuwider zu handeln.

Nur die natürliche Schwäche des Gefühls ist uns wichtig; und uns liegt daran, zu bestim-

men, wo es schwächer sei, und zu ergründen, woher seine Schwäche bei manchen Aussprüchen der Vernunft rühre.

Bei den abgeleiteten Aussprüchen ist es schwächer, wie es bei den abgeleiteten Pflichten schwächer ist; und das hat dort so wenig Befremdliches, als hier. Wo wir einmahl Wahrheiten durch Schlüsse zu finden uns bemühen; da bedürfen wir keines Gefühls zur Erkenntniß der Richtigkeit der Schlüsse; wir dürfen nur unser Verfahren beim Schliessen mit den Gesetzen der Logik vergleichen, die wir durch das Nöthigungsgefühl für untrüglich anerkennen.

Aber auch bei den ursprünglichen Aussprüchen ist seine Stärke sich nicht gleich.

Am allerstärksten ist das Gefühl bei den Aussprüchen: die Gegenstände unsrer sinnlichen Erkenntniß sind Dinge auser uns, sie existiren unabhängig von uns, so wie wir unabhängig von ihnen. Wenig verschieden an der Stärke ist das Gefühl bei den Aussprüchen, nach denen wir über diese Gegenstände urtheilen, als: Unsre Vorstellungen von den Gegenständen stimmen mit der Beschaffenheit der Gegenstände überein, d. h. die Gegenstände erfüllen wirklich einen Raum, sie enthalten wirklich das Mannichfaltige, das wir an ihnen wahrnehmen, (der Baum z. B. hat wirklich Wurzel, Stamm, Aeste, u. s. w.);

alles, was ist und geschieht, hat seine Ursache, alle sinnliche Gegenstände sind Substanzen, die durch ihre Kräfte Veränderungen hervorbringen.

Minder stark ist das Gefühl bei Aussprüchen, welche nichtsinnliche Gegenstände betreffen, als: Unser Denken kann nicht vom Körper, sondern von einer eigenen unkörperlichen Substanz, herrühren, die ganz andere (geistige) Kräfte hat, als die körperlichen Substanzen. Vielleicht noch etwas weniger stark, aber doch kaum der Stärke nach zu unterscheiden, ist das Gefühl bei den ursprünglichen Ausnahmen von ursprünglichen Aussprüchen: Alles hat seine Ursache, ausgenommen diejenigen menschlichen Handlungen, welche von Willensbeschlüssen abhängen, die durch keine Ursache ernöthigt werden; alles hat seine Ursache, aber es giebt doch eine erste Ursache; eine geistige Substanz, und nur eine solche kann eine erste Ursache sein.

Woher nun die Schwäche des Gefühls bei manchen Aussprüchen? Wir können ihre Gründe finden durch ihre Vergleichung mit der bei manchen Aussprüchen der moralisch gesetzgebenden Vernunft.

Die Schwäche des Gefühls bei Ausnahmen rühret her von der Stärke des Gefühls bei der Regel; wie in einem moralischen Collisionsfalle, wo

auch eine Ausnahme gemacht werden muß, die grössere Stärke des Gefühls bei dem einen Gebote eine Schwäche des Gefühls bei dem andern Gebote, welches vorgezogen werden soll, zur Folge haben kann.

Der Grund der Schwäche bei Aussprüchen über nichtsinnliche Gegenstände, in Vergleichung mit der Stärke bei den Aussprüchen über sinnliche, hat Aehnlichkeit mit dem Grunde der Schwäche des moralischen Gefühls bei dem entgegenstehenden handgreiflichen Nutzen oder Schaden. Der Grund der Stärke des Gefühls bei den Aussprüchen über sinnliche Gegenstände liegt nehmlich in der vermeinten Handgreiflichkeit ihrer Richtigkeit, in dem vermeintlich untrüglichen Erfahren, welches uns bei nichtsinnlichen Gegenständen fehlt.

Diese Ursachen der Schwäche vermindern aber augenscheinlich so wenig an der Gültigkeit der Aussprüche der theoretisch erkennenden, als an der Gültigkeit der Aussprüche der moralisch gesetzgebenden Vernunft. Das schwächste Nöthigungsgefühl ist uns ein so zuverlässiger Bürge für die Wahrheit eines Ausspruchs, als das stärkste. Das Nöthigungsgefühl bleibt also, es sei stark oder schwach, das Kriterium der Wahrheit; und die Aussprüche der Vernunft, die es für wahr erklärt, bleiben die Grundlage der Philosophie.

Damit wird aber keineswegs dem gemeinen Menschenverstande das ausschliessende Privilegium, zu philosophieren, zugesprochen. Es wird keineswegs verlangt, daß das Philosophieren einem blosen Räsonnieren Platz machen solle. Der Menschenverstand soll, wenn er philosophieren will, zur philosophierenden Vernunft sich ausbilden, soll nach den Regeln der Kunst verfahren, soll alle Kunstvortheile dabei benützen.

Es sollen auch nicht die Versuche der Speculation gehemmt werden. Man soll es versuchen, Einheit in unser Wissen zu bringen, soll versuchen, ob nicht alle unsre Erkenntnisse aus Einem Urausspruch des Menschenverstandes abgeleitet werden können. Aber man soll sich nicht berechtigt glauben, irgend einen solchen Ausspruch zu verwerfen, wenn man es unmöglich findet, ihn einem höheren systematisch unterzuordnen.

Fünfter Brief.

Die Einwendung, die Du mir machst, ist so unbedeutend nicht, und ich weiß nicht, ob es mir gelingen werde, Dich in Absicht auf sie zu befriedigen. Denn ich kann Dir nicht anders begreiflich machen, wie ein solches untrügliches Denken zugleich mit einem trüglichen in unsrer Vernunft Statt haben könne, als indem ich gestehe, daß manches darinn unbegreiflich ist. Indessen ist die Philosophie noch nicht erschienen, die nichts unbegreiflich liesse; und ich könnte daher sogar eine totale Unbegreiflichkeit der Verbindung des trüglichen und des untrüglichen Denkens in unsrer Vernunft unbedenklich zugestehn, wenn mir nicht selbst daran läge, diese Verbindung Dir und mir so weit begreiflich zu machen, als sichs thun läßt.

„Wenn in uns „sagst Du" eine Vernunft ist, „deren Aussprüche untrüglich sind, und wieder „eine, deren Aussprüche täuschen können, und die „es doch in ihrer Gewalt hat, die Aussprüche der

„ersten zu verwerfen: so sind ja zwei Vernunften „in uns, was doch wohl sinnlos ist, und, was noch „sinnloser wäre, zwei Vernunften, die einander oft „widersprächen, und von denen also die eine im „Widerspruch Unvernunft sein müßte. Und wenn „das auch nicht sinnlos wäre: wie herabwürdigend „für uns, daß gerade die, welche durch Selbst„thätigkeit, mit Anstrengung sogar, zu ihren Aus„sprüchen gelangt, die also recht eigentlich uns an„gehört, die trügliche ist, und dagegen die andere, „von deren Aussprüchen wir nicht wissen, woher „sie kommen, die uns also nur wie geborgt ist, die „untrügliche!"

Wie wäre es, wenn ich Dir zugäbe, daß alles so sei, wie Du sagst? Die Lästerungen dagegen würdest Du ja wohl zurücknehmen, wenn ich Dir zeigte, wie das alles aus dem Fichte'schen System sich ergäbe. Allerdings sind, nach diesem System, zwei Vernunften in uns: das absolute Ich, das wir mit allem, was ist, gemein haben, und das sich in uns, wie in allen Andern, nur beschränkt, und uns also gewissermassen nur geborgt ist; und dann das intelligente Ich, das eben aus dieser Beschränkung entsteht. Die allgemeine Vernunft bleibt doch unser Ich, denn wir sind ja nur durch sie; also bleiben uns auch Aussprüche von ihr; und diese können nicht trügen, weil sie Aussprüche

der allgemeinen Vernunft sind. Aber die individuelle Vernunft, die uns eben von der allgemeinen Vernunft, durch ihre Beschränkung in uns, zugetheilt wird, und die nun in uns arbeitet, um zum Selbstbewußtsein und zu Erkenntnissen und zur Einheit aller Erkenntnisse zu gelangen, ist, ihrer Beschränktheit wegen, dem Irrthum ausgesezt. Und daß die allgemeine Vernunft sich durch ihre Beschränkungen dem Widerspruch von Seiten der Individuen hingiebt, die doch sonst nichts sind, als nur sie, das kann Dir so wenig sinnlos scheinen, als daß die allgemeine Vernunft die Menschen zu Sinnenwesen macht, damit sie nach ihren (der allgemeinen Vernunft) Gesetzen handeln können, und ihnen zu dem Ende ihr unbedingtes Sittengesetz läßt, aber zugleich ihnen die Freiheit giebt, gegen ihr Sittengesetz zu handeln — welches sie denn, bekanntermassen, auch fleissig thun, und dadurch die Seltsamkeit zum Vorschein bringen, daß so viel Vernunftwidriges in einer Welt, die nichts als Vernunft ist, geschieht. Macht es nun die Vernunft so bei dem, was ihr das wichtigste ist, bei ihren moralischen Gesetzen: warum sollte sie es bei ihren unbedeutenden theoretischen anders machen? Und wenn wir jenes Verfahren als eine erhabne Idee anstaunen, wie könnten wir dieses sinnlos finden?

.. Siehst Du, Freund, so könnte ich sagen, wenn mir nicht die Sache und Du zu ernsthaft für einen solchen Scherz wären. Auch könnten Manche diesen Scherz für Ernst nehmen, da ich einmahl die Vernunft, von welcher die untrüglichen Aussprüche herrühren, die substantive, und die Mutter der trüglichen Aussprüche die adjective Vernunft genannt habe, von denen jene dem absoluten, diese dem intelligenten Ich ziemlich ähnlich sieht. Also ernsthaft. Wie läßt sich diese Verschiedenheit in den Aussprüchen unsrer Vernunft, durch ein Philosophieren nach den Prinzipien des Menschenverstandes, erklären? — Es versteht sich, daß wir dabei den Glauben an seine Urausssprüche voraussetzen müssen.

Wir glauben also, daß gewisse Aussprüche, die wir nicht durch Schlüsse aus gewissen Prämissen mit Anstrengung unsrer Denkkraft folgern, sondern die wir in uns finden, als ob sie ohne unser Zuthun in uns gelegt worden seien, untrügliche Wahrheit enthalten, weil uns ein ganz eigenes Gefühl das zu glauben nöthigt. Unter diesen Aussprüchen findet sich folgendes: Alles hat seine Ursache; aber ein intelligentes Wesen kann erste Ursache sein. Aus diesem folgern wir: Die Welt hat eine Ursache; sie selbst kann nicht die Ursache von sich sein; ein intelligentes Wesen, das nicht zu ihr gehört, muß ihre Ursache sein, und den

Grund seines Daseins in sich selbst enthalten. — Alles, was in der Welt ist, ist wirksam. Alles hat den Grund seiner Wirksamkeit in sich, so daß jedes nicht nur auf sich selbst, sondern auch auf andere Dinge wirken kann, so wie andere Dinge hinwieder auf das Wirkende wirken können. Diesen inneren Grund der Wirksamkeit nennen wir Kraft. Jede wirkende Kraft ist in einem existierenden Dinge, und jedes existierende Ding mit Kräften nennen wir eine Substanz. Diejenigen Substanzen, deren Dasein wir durch unsre äuseren Sinne erkennen, (von denen wir eine äusere Anschauung haben), nennen wir Körper. Den Stoff aller Körper nennen wir Materie. Die Ursache der Welt ist die Ursache der Materie, der Körper, und ihrer Kräfte. Von den Körpern sehen wir Wirkungen, deren inneren Grund wir in den Körpern finden, oder: die wir körperlichen Kräften zuschreiben. Aber wir erkennen auch in unserm Körper, und in andern Körpern, deren Bau mit dem des unsrigen Aehnlichkeit hat, Wirkungen, die wir, gehindert durch das Nöthigungsgefühl, körperlichen Kräften nicht zuschreiben können. Diese Wirkungen, welche sich, der Bequemlichkeit wegen, in das Wort: denken, (das wir aber dann im allerweitesten Sinne nehmen), zusammenfassen lassen, können wir geistige Kräfte nennen, um sie von den körperlichen zu unterscheiden, d. h. um zu erklären, daß

wir sie nicht für Kräfte der Körper gelten lassen können. Diese Kräfte müssen Kräfte von Substanzen sein; und diese Substanzen nennen wir Geister, weil Körper keine solchen Kräfte haben können; und wenn sie, wie die unsrige, in körperlichen Substanzen sich befinden, nennen wir sie Seelen. Die Ursache der Welt ist die Ursache dieser Substanzen und ihrer Kräfte. Wie diese Ursache die körperlichen und geistigen Substanzen ausser sich hervorgebracht, wie sie Kräfte in die Substanzen gelegt habe, das bleibt dem Menschenverstand unbegreiflich, wie es in allen philosophischen Systemen unerklärt geblieben ist; aber diese Unbegreiflichkeit ist mit keinem Gefühle verbunden, das den Menschenverstand nöthigte, seine Vorstellungen aufzugeben. Das Hervorbringen ist nur unbegreiflich, nicht widersinnig.

Endlich komme ich näher zur Sache. — Drei Grundkräfte kennen wir, welche die Seele von ihrem Urheber erhielt. Die erste ist die Erkenntnißkraft. Sie besteht in dem Vermögen, aus den sinnlichen Anschauungen Vorstellungen, aus diesen abstracte Begriffe, und aus den abstracten Begriffen höhere abstracte Ideen zu bilden; und in dem Vermögen, zu urtheilen, welches durch die Vergleichung der Vorstellungen und Begriffe mit Begriffen geschieht, so daß durch die Urtheile wie-

der Ideen erzeugt werden können, die von den abstracten verschieden sind. Die Anwendung der Erkenntnißkraft heißt das Denken, (im engern Sinne). Bei dem Denken ist die Erkenntnißkraft gewissen Gesetzen unterworfen. Diese Gesetze erkennt die Seele für allgemeine Gesetze, vermöge eines Gefühls, das einer innern, von der Erkenntnißkraft verschiedenen Grundkraft in ihr zugeschrieben werden muß. Diese Gesetze können für nichts anders angesehen werden, als für Gesetze des Urhebers der Seele und ihrer Kräfte. Wir begreifen nicht, wie er sie in die Seele legte, in der sie so liegen, als wären sie Gesetze, die sich die Seele selbst gegeben hätte; aber die Unbegreiflichkeit berechtigt uns nicht, die Gebung dieser Gesetze von dem Urheber der Seele zu bezweifeln. Wir erkennen vielmehr ihre Zweckmässigkeit, indem wir dem Urheber den Zweck beilegen müssen, daß die Seelen denken und gleichförmig denken sollen, welches nur durch solche allgemeine Gesetze möglich wird. Bei den Urtheilen ist die Seele gleichfalls gewissen Gesetzen unterworfen, und zwar nicht bloß Gesetzen, die die Form der Urtheile bestimmen, sondern auch gewissen Grundgesetzen, nach welchen die Materie der Urtheile gebildet werden, d. h. nach denen gerade die Urtheile gefällt werden müssen, die gefällt werden. Diese Grundgesetze für die Materie der Urtheile sind nichts anders, als

das, was wir die Urausſprüche der Vernunft genannt haben. Die Urtheile ſelbſt ſind entweder theoretiſch, oder ſie ſind praktiſch. Urausſprüche, welche Geſetze für die theoretiſchen Urtheile ſind, ſind bereits beigebracht worden. Urausſprüche, welche Geſetze für die praktiſchen Urtheile ſind, ſind die Grundgebote der Sittenlehre. Beiderlei Geſetze erkennt die Seele für allgemeine Geſetze vermöge eines gedoppelten Gefühls, welches in Abſicht auf die Nöthigung zur Anerkennung Eines iſt, und auch Eines iſt mit dem Gefühle, das die Allgemeinheit der Denkgeſetze und der formellen Urtheilsgeſetze anzuerkennen nöthigt. Durch das Gefühl bei den materialen Urtheilsgeſetzen werden die Urtheile für wahr anerkannt. Durch das Gefühl bei den Geſetzen für die praktiſchen Urtheile wird eben deßwegen dasjenige für recht oder unrecht anerkannt, was im Urtheile für recht oder unrecht erklärt worden iſt. Dieſes Gefühl bei den praktiſchen Urtheilen beſtimmt dann die dritte Grundkraft der Seele, die Begehrungskraft.

Dieſe kümmert uns hier nicht weiter. Nur im Vorbeigehn bemerke ich alſo, daß das Begehrungsvermögen auch durch die Gefühle von Luſt und Unluſt, die mit gewiſſen Vorſtellungen ſich verbinden, beſtimmt wird; daß ein Urtheilsgeſetz entſcheidet, das Begehrungsvermögen ſolle nicht

nach diesen Gefühlen gegen das Nöthigungsgefühl bestimmt werden: und daß wir an diesem Gesetze, so wie an den Gesetzen für die praktischen Urtheile überhaupt, den Urheber der Welt, der auch der Urheber der sämmtlichen Urtheilsgesetze sein muß, für das allvollkommene Wesen, für Gott, erkennen.

Bei den Grundgesetzen für die theoretischen Urtheile müssen wir Gott den Zweck beilegen, daß die Menschen die Wahrheit erkennen sollen, bei denen für die praktischen Urtheile die Absicht, daß sie nach ihnen ihre inneren und äuseren Handlungen bilden sollen. Wir erkennen auch die Zweckmäßsigkeit beider Gesetze, indem ohne sie die Menschen so wenig die Wahrheit erkennen, als ihre Handlungen gehörig ordnen könnten.

Daß dem Menschen dabei die Freiheit gelassen ist, diesen Gesetzen die Unterwerfung zu versagen, nur diejenigen Gesetze, die gleichsam den Mechanismus des Denkens bestimmen, ausgenommen, nach welchen die Vorstellungen und die abstracten Begriffe in ihm sich bilden —, ist schon erinnert worden. Diese Freiheit hat nichts Befremdendes. Gott wollte nicht, daß die Menschen Automaten sein sollten; er ließ ihnen eine Autonomie, durch die ihre Handlungen Imputabilität bekommen.

Eben aus dieser Freiheit, die die Menschen haben sollen, ergiebt sichs, daß sie sehr zweckmässig durch das Nöthigungsgefühl mit vollem Nachdruck nur auf die Wahrheit der Grundgesetze, und mit stufenweise abnehmendem Gefühle auf die Wahrheit der von den Urausprüchen abgeleiteten Sätze hingewiesen werden. Offenbar gewinnt dadurch ihre freie Selbstthätigkeit im Denken, ohne sie an der Erkenntniß der Wahrheit zu hindern.

Ich bin am Ende. Denn es ist Dir nun gewiß klar, daß ich nicht dem Menschen zwei Vernunften beilege, wenn ich von einer substantiven und von einer adjectiven Vernunft in ihm rede. Ich verstehe unter jener die Vernunft eines jeden Menschen, in so fern sie im Denken durch die Grundgesetze bestimmt wird, wobei sie vor allem Irrthum gesichert und von der Allgemeingültigkeit des Gedachten versichert wird; und unter der adjectiven Vernunft verstehe ich eben diese Vernunft eines jeden Menschen, insofern sie im Denken mit freier Selbstthätigkeit entweder die Urausprüche weiter verfolgt, um Sätze aus ihnen abzuleiten, oder den Urausprüchen selbst widerspricht, wobei sie vor Irrthum nicht gesichert ist, bei der Abweichung von den Urausprüchen nicht anders als irren kann, und bei der Ab-

leitung aus den Urausſprüchen nur in ſo weit der Allgemeingültigkeit gewiß iſt, als ſie dabei die formalen Denkgeſetze richtig befolgt.

Sechſter

Sechster Brief.

Eine Probe des Verfahrens im Philosophieren nach solchen Aussprüchen willst Du? Du sollst sie haben, eben die, die Du vorschlägst: ein Raisonnement über die geistige Substanz im Menschen, und über ihre Verbindung mit seiner körperlichen. Das Thema ist recht gut gewählt. An welchem könnte man besser, als an einem so räthselvollen, wahrnehmen, auf wie mancherlei Weise man auf der einen Seite den Uraussprüchen des Menschenverstandes trotzen, und auf der andern mehr aus ihnen folgern könne, als in ihnen liegt? Auch zeigt vielleicht kein anderes Beispiel deutlicher, wie ruhig man das weitere Forschen aufgeben könne, wenn man sich an der Gränze findet, an die er uns hinleitet.

Entschieden ist durch den Menschenverstand, daß der Mensch zwei Substanzen in sich vereinigt, eine körperliche und eine geistige. Das Denken kann nicht körperlichen Kräften beigelegt werden — nicht einmahl im Vorstellen, noch weniger im Urtheilen,

im Schliessen, nicht die Gefühle, nicht die Begehrungen, am wenigsten die freien Willensbeschlüsse.

Er macht den Menschenverstand nicht irre, daß er sich nicht denken kann, von welcher Beschaffenheit diese geistige Substanz, der Träger der geistigen Kräfte, sei. Am ersten könnte er sich einen Atom gefallen lassen, wenn er nur nicht annehmen müßte, daß die Körper aus solchen Atomen bestünden, die doch nicht aus geistigen Substanzen zusammengesezt sein können. Also eine unbegreifliche eigene Substanz.

Da dieser Glaube sich auf einen Urausspruch gründet, so läßt er sich durch keine Schwiehrigkeiten zernichten.

Annehmen, daß die geistige Substanz in der körperlichen ohne alle Verbindung mit dieser wohne, kann der Menschenverstand nicht. Also keine prästabilirte Harmonie. Sie wirken auf einander. Wie? Das ist durch keine aprioriſche Theorie zu entscheiden, sondern bloß nach Beobachtungen, die aber nie das Wie erklären, sondern nur die Einwirkungen genauer kennen lehren.

Die Beobachtungen des Einflusses der Seele auf den Körper haben nichts Befremdliches. Es war zu erwarten, daß die unstreitig edlere Substanz die minder edle zu ihren Diensten benutzen werde.

Aber desto mehr befremden die Beobachtungen des Einflusses des Körpers auf die Seele. Ich übergehe die jedermann auffallenden: das Verhältniß des Wachsthums des Körpers und seiner Abnahme zur Ausbildung der Seelenkräfte, und das Verhältniß des gesunden oder kranken körperlichen Zustandes zu den Aeuserungen der Seelenkräfte. Sie weisen bloß im Allgemeinen auf einige Abhängigkeit der Seele vom Körper hin. Aber den, der den Urausprüchen nicht sich zu unterwerfen gewohnt ist, führen sie zum Materialismus oder Idealismus.

Wichtiger ist mir die Beobachtung, daß die Seele genöthigt ist, Eindrücke, die auf den Körper durch die Sinne gemacht werden, zu Vorstellungen zu verarbeiten, nicht nach Willkühr, sondern mit einer Art von Mechanismus; und daß sie ohne Beiwirkung des Körpers nicht im Stande ist, Vorstellungen hervorzubringen. Wenn durch den regelmässig wiederkehrenden Nachlaß der körperlichen Kräfte die inneren Bewegungen im Körper bis zum Schlaf geschwächt sind: so hört alles Denken auf, wenn nicht die thierischen Bewegungen ein Spiel der inneren Organe zu Stande bringen, Träume genannt, durch welches früher empfangene Eindrücke reproducirt und der Seele, als Stoff zu Vorstellungen zugeführt werden. Sie

muß aus diesem Stoffe Vorstellungen bilden; und die Einbildungskraft verarbeitet sie, ohne daß die Seele sie von Eindrücken, die eben erst von ausen gekommen wären, zu unterscheiden vermöchte. In eben diesem Zwange befindet sich die Seele in gewissen fieberischen Zuständen des Körpers, und in den verschiedentlichen Zuständen der Verrückung, so weit diese vom Körper herrührt.

Da es uns hier nur um die Verbindung der geistigen Substanz des Menschen mit seiner körperlichen zu thun ist: so können wir die sehr merkwürdigen Verirrungen der erstern, die in der letztern nicht ihren Grund zu haben scheinen, ganz unbeachtet lassen. In den Fällen, von denen wir reden, ist die Seele gesund, und doch kränkelt ihr ganzes Denken und Fühlen und Begehren. Sie bearbeitet den Stoff, den ihr der Körper hingiebt, richtig nach den Denkgesetzen; aber ihr Denken darüber ist so verkehrt, als es der Stoff durch die Fehler der körperlichen Organe ist.

Sehr bemerkenswerth ist dabei eine mit Unmacht verbundene Gewalt der Seele über dieses durch die Verfälschung des Stoffes ihr nothwendig gemachte schiefe Denken. Man hat Beschreibungen von ihr, und ich kenne sie aus eigenen Erfahrungen. Hier nur die erheblichste. Ich legte mich einmahl zu Bette, nicht krank, aber mit et-

was erhiztem Blute. Abentheuerliche, fürchterliche Figuren versammelten sich vor meinen geschlossenen Augen, und drangen, bis fast zur Berührung, auf mich ein. Ich öffnete die Augen, und die Figuren blieben, bei dem Schein der Nachtlampe, in ihrer Ungestalt und in ihrem Zudrängen. Selbst als ich aufstund, begleiteten sie mich einige Schritte. Ich befand mich dabei in einem auffallend hohen Grade von kindischer Furcht. Und in diesem Zustande erkannte ich doch nicht nur auf das bestimmteste, daß alle diese Schreckgestalten blosse Phantasmen seien, und daß zur Furcht nicht der entfernteste Anlaß vorhanden sei; sondern ich überlegte auch, daß hier zwei Seelen in mir im Streite zu liegen schienen, von denen die überlegende im Stande der Freiheit, die andre im Joche der Knechtschaft sich befinde. Ich versuchte, mir die Gebundenheit der Vorstellungskraft und die Abhängigkeit des Gefühlvermögens von ihr zu erklären. Und bei diesem ruhigen Denken blieb die peinliche Furcht unvermindert; der Angstschweiß stund auf meiner Stirne.

Auf eine entgegengesezte Weise habe ich eine ungebundnere Gewalt dieser obern Seele, mit einer gebieterischen Herrschaft selbst über die Organe, die der untern Seele den Stoff des Denkens zuführen, erfahren; und es steht bei mir, diese Erfahrung zu wiederhohlen, so oft ich im gesunden

Zustande des Körpers einen hohen Grad der Schläfrigkeit abwarte, und dann, mit dem Vorsatz, einzuschlafen, mein Nachdenken auf einen beliebigen Gegenstand der Speculation richte. Er stellt sich mir in ganz ungewöhnlicher Klarheit, oft von ganz neuen Seiten dar. Mit einer erstaunlichen Schnelligkeit reihen sich die Ideen an einander. Viele sind mir beim Erwachen noch gegenwärtig, wenn ich mit dem Beschluß, sie zu behalten und mit Musse weiter zu prüfen, einschlief. Mit dem Einschlafen geht diese Gewalt der Seele verlohren. Die gereizten Organe setzen ihre Bewegungen fort, die Seele verarbeitet gehorsam die Spielereien derselben, als ein ernstliches Geschäft, und der Schlaf wird unruhig, unbehaglich und ermattend.

Was für einen Gebrauch kann nun der Menschenverstand von diesen und so vielen ähnlichen Beobachtungen zur Bestimmung der gegenseitigen Einwirkungen der Seele und des Körpers machen? — Ueber die Art, wie sie einwirken, wie Bewegungen der Organe ein Denken der Seele, wie dieses eine Veränderung des Körpers nothwendig machen könne, davon sagen uns alle diese Beobachtungen rein nichts. Mehr kann durch sie aufgeklärt werden über die Grade der Passivität und Activität, der Nothwendigkeit und Freiheit, mit welchen die Seele die Einwirkungen auf-

nimmt; aber auch das nicht mit der apodiktischen Gewißheit, mit der die Geistigkeit der Seele von uns behauptet wird. Kein Urausspruch des Menschenverstandes läßt sich hierüber vernehmen. Die hinreichende Vollständigkeit, die erforderliche Genauigkeit der Beobachtungen kann bezweifelt, die Richtigkeit der Folgerungen aus ihnen kann bestitten werden. Eine allgemeine Uebereinstimmung der Philosophen in ihnen ist nicht zu hoffen. Grosse Wahrscheinlichkeit, und allenfalls subjective Gewißheit, ist das Höchste, was sich erwarten läßt.

Ich selbst bin noch nicht zu einer subjectiven Gewißheit gelangt; und es kann mich auf keine Weise befremden, wenn Dich Dein Nachdenken auf ganz andere Resultate führt, als das meinige. Nach dieser Verwahrung kann es Dir nicht anstössig werden, wenn ich sie hier assertorisch ausdrücke, um das: Es scheint, nicht immer wiederhohlen zu müssen.

Die Seelenvermögen sind recht gut eingetheilt worden, in untere und obere. Die untern sind ganz abhängig von den körperlichen Organen, die obern wirken mit Freiheit. In dem Kinde sind zuerst bloß die untern Seelenkräfte thätig: sie bilden Vorstellungen; mit diesen verbinden sich instinctartige Urtheile und Begehrungen. So wie die Seele allmählig sich mit Kenntnissen bereichert; so entfaltet

sich auch allmählig das Vermögen, aus Begriffen zu urtheilen, und nach solchen Urtheilen zu wollen; es entwickelt sich die Freiheit des Willens. Aber die Ausbildung der obern Seelenkräfte ändert nichts an dem Verhältnisse der untern zu den körperlichen Organen, die Entwickelung der Freiheit jener nichts an der Gebundenheit dieser. Auch bleiben die freieren obern Kräfte selbst doch immer von den untern, und also mittelbar auch von den körperlichen Organen, abhängig. Sie müssen den Stoff zum Denken von den untern Kräften erhalten, die ihn von den Sinnen empfangen. Die fehlerhafte Beschaffenheit des Stoffs, die aus Fehlern der sinnlichen Werkzeuge herrührt, können die oberen Seelenkräfte nicht berichtigen, wenn sie nicht die Fehler der sinnlichen Werkzeuge wahrnehmen; und in gewissen Zuständen des Körpers sind sie zu dieser Wahrnehmung untüchtig. Ueber das steht es noch dahin, ob sich nicht selbst in die unteren Seelenkräfte fehlerhafte Beschaffenheiten einschleichen, die den obern nicht nur die Gegenstände verrücken, sondern wohl auch deren Bearbeitung fehlerhaft machen, und ihnen die Freiheit in ihrer Thätigkeit rauben.

Ob diese Resultate auch die Deinigen seien, ist mir, wie ich vorhin sagte, zweifelhaft; aber an Deiner Einstimmung zu einer andern Folgerung

aus unsern Beobachtungen zweifle ich nicht. — Allen diesen Beobachtungen zufolge findet keine Thätigkeit unsrer Seele ohne die Thätigkeit der körperlichen Organe Statt. Wenn im festesten Schlafe die animalischen Bewegungen ganz aufhören, und nur die natürlichen und die Lebensbewegungen in ihrer geschwächten Wirksamkeit sich erhalten können — und das ist doch wenigstens möglich —: so unterbleibt alles Denken. Nicht einmahl den schon vorräthigen Stoff vermag die Seele zu handhaben, geschweige daß sie eigenmächtig sich einen neuen bereiten könnte.

Hieraus wird es wohl Dir so einleuchtend, als mir, daß alle metaphysischen Beweise für das Fortleben der Seele nach der Trennung vom Körper nichts taugen. Das Höchste, was bewiesen werden kann, ist, daß die Substanz der Seele beharren muß, wenn nicht die Allmacht sie vernichtet, und daß sie höchst wahrscheinlich der Träger ihrer Kräfte bleibt. Aber daß diese Kräfte in Thätigkeit bleiben, daß sie der Seele Stoff zum Denken verschaffen, daß also der Seele Selbstbewußtsein und Denken bleibe — und das allein ist Leben der Seele —, das ist schlechterdings unerweislich, wenn man nicht aus einem willkührlichen Begriffe von immerwährender ungehinderter Thätigkeit der Kräfte, deren Natur uns doch eine völ-

lige terra incognita ist, Schlüsse zieht, denen alle Basis fehlt. Das Fortleben der Seele kann nur aus den Eigenschaften Gottes, und aus der Bestimmung, die Gott ihr gab, erwiesen werden; daraus erweiset sich denn aber auch ihr Fortleben, und sogar ihr unaufhörliches Fortleben. Ob dazu eine Verbindung mit neuen Organen, oder die bleibende mit den vorherigen feinsten Organen, die sich vom Körper mit der Seele absondern, gehöre; ob diese leztern zur Identität der Seele und zur Erhaltung des Selbstbewußtseins und der Erinnerung nöthig seien; ob nicht etwa die Seele im künftigen Zustand alle körperlichen Organe entbehren könne: über das alles läßt sich gar nichts entscheiden.

Laß uns nun überlegen, wie wir eigentlich über die Seele und ihre Verbindung mit dem Körper bisher philosophiert haben, und wie sich unser Philosophieren von dem Philosophieren anderer Philosophen unterscheide.

Wir sind ausgegangen von zwei festen Prinzipien: geistige Substanzialität der Seele, und Causalverbindung der geistigen Substanz mit der körperlichen. Beide Prinzipien beruhen auf ursprünglichen Aussprüchen des Menschenverstands. Dann haben wir Erfahrungen gesammelt. Ueber diese haben wir, den festen Prinzipien gemäß, geur-

theilt. Dadurch sind wir gekommen — auf Wahrscheinlichkeiten, aber auch auf eine objective Gewißheit, (die Unsterblichkeit der Seele), bei der wir jedoch vieles ganz unentschieden gelassen haben.

Haben wir nun als blosse Empiriker räsonniert, statt zu philosophieren? Nichts weniger. Vergleiche nur solche Raisonnements: es giebt ihrer genug; es sind recht eigentlich Magazine für ihre Sammlung und Aufbewahrung nöthig. Kenntlich machen sie sich durch eine Antinomie des räsonnierenden Verstandes. Sie widerstreiten einander; und jedes kann gleich scheinbare Gründe für sich aufführen, und keines kann das andere widerlegen. Sie sind ein Werk des gemeinen, unser Raisonnement ist ein Werk des philosophierenden Menschenverstandes.

Haben wir verfahren, wie die ältern Dogmatiker? Nein. Diese theilen sich in Spiritualisten und Materialisten. Beide demonstriren aus Prinzipien. Beide begehen die Inconsequenz, Ein Prinzip vom Menschenverstand anzunehmen, und ein andres zu verwerfen. Die Spiritualisten erklären, dem Ausspruche des Menschenverstandes gemäß, die Seele für eine unkörperliche Substanz, und verwerfen den Ausspruch des Menschenverstands, daß diese Substanz mit der körperlichen in

einer Causalverbindung stehe. Die Materialisten behaupten, mit dem Menschenverstande, daß die Functionen des Denkens und des Körpers auf einander wirken; dagegen verwerfen sie den Ausspruch, der das Denken für den Inbegriff der Functionen einer geistigen Substanz erklärt. Beide können einander richtig widerlegen; denn jeder kann gegen den andern einen Ausspruch des Menschenverstandes geltend machen. Beide geben dann das, was wir für Wahrscheinlichkeit oder blosse Möglichkeit erklären, für objective Gewißheit aus. Der eine demonstrirt, daß die Seele gar nicht ohne körperliche Organe fortdauern könne; der andere, daß sie fortleben müßte, wenn auch kein Gott ihr das Leben erhielte.

Daß wir anders zu Werke gegangen sind, als die kritischen Philosophen, bedarf gar keiner Auseinandersetzung. Wir behaupten, Erfahrungen zu haben, auf welche die ursprünglichen Aussprüche des Menschenverstands angewandt werden müssen; die kritischen Philosophen erklären unsre Erfahrungen für blosse Erscheinungen, durch die sich über das Noumenon, das ihnen zum Grunde liege, gar nichts bestimmen lasse.

Die neuern Dogmatiker — denn die Fichte'aner und Schelling'ianer sind nichts anders — gehn von Einem Prinzip aus, das ihren ganzen Sy-

stemen zum Grunde liegt; von einem höchsten Prinzip, das sie — wunderlich genug — demonstriren wollen, das aber seine Untrüglichkeit auf nichts anders stützen kann, als auf die Tauglichkeit, ein System nach strenger Einheit darauf zu gründen. Um die Aussprüche des Menschenverstandes kümmern sie sich gar nicht; auf empirische Beobachtungen nehmen sie weit folgsamer Rücksicht, als sie Namens haben wollen; unentschieden lassen sie nichts. — Ein freies Spiel des Lebens treibt Herr Wagner, der seine aner noch erwartet, mit der menschlichen Seele, wie mit der Philosophie überhaupt, indem er die individuelle menschliche Seele aus der Vermählung der Weltseele mit einem Mikrokosmus entstehen läßt.

Den Skeptikern stehen wir direct entgegen. Wir sind es auch allein, die den Skeptiker widerlegen können, wenn er nicht entschlossen genug ist, selbst das Dasein der Objecte auser ihm zu läugnen, das er einzig einem Urausspruche des Menschenverstandes zufolge glaubt, der um nichts glaubwürdiger ist, als die andern, die er verwirft.

Siebenter Brief.

Damit sind wir also im Reinen. Wären wir es nicht, so würdest Du nicht nunmehr über meinen Offenbarungsglauben Rechenschaft verlangen. Mit Freuden stehe ich Dir auch über diesen Rede.

Warum ich mich nicht mit dem Vernunftglauben an Gott, Moralität, Unsterblichkeit und Vergeltung begnüge?

Wohl müßte er mir genügen, wenn ich nichts von der Offenbarung wüßte, die mir unangenehme Lücken ausfüllt, welche der Vernunftglaube läßt, und die mir Bedürfnisse befriedigt, für welche jener keinen Rath weiß. — Weitläufig will ich hierüber nicht sein; es ist zu viel Allbekanntes in dem, was ich Dir sagen könnte.

Unangenehme Lücken habe ich Dir genannt, welche die christliche Offenbarung ausfüllt. — Ein stärkerer Ausdruck wäre hier wohl noch passender; um so nöthiger ist es, die Stärke nicht zu

übersehn, die doch in diesem liegt. Angenehm ist die Ausfüllung jeder Lücke in unsrer Erkenntniß; aber nicht jede Lücke ist dem eigentlich unangenehm, der gelernt hat, sich den Entscheidungen des Menschenverstands mit Resignation zu unterwerfen. Die höchste Vernunft, die sich ihm durch die Uraussprüche des Menschenverstandes offenbart, hat, ohne Zweifel zu weisen Zwecken, ihm manches verborgen. Durch die Dunkelheit, in der er über manche Gegenstände seiner Wißbegierde gelassen wird, leuchtet sogar der Zweck unverkennbar hervor. Bestimmtere Belehrungen über den Zustand der Abgeschiedenen z. B. dürften ihm eine uneigennützige Unterwerfung unter die Gebote der Vernunft unmöglich machen. Ueberhaupt wird durch solche Lücken, welche die Ruhe der Seele nicht stören, die Aussicht in das vollkommnere, alle Dunkelheiten aufhellende Leben nur desto erfreulicher. Solche Lücken füllet denn auch die christliche Offenbarung nicht aus.

Aber allerwenigstens unangenehm muß doch die unheilbare Unwissenheit heisen, in der wir, bei unsern natürlichen Einsichten, über Gegenstände gelassen werden, deren Kenntniß für unsre Beruhigung ein starkes Interesse hat. Kann es dem müden Wanderer anders als unangenehm sein, daß er nicht weiß, ob er seinen Pilgerstab am Grabe

niederlegt, um in die Ruhe seiner Heimath einzugehen; oder ob er ihn wieder ergreifen muß, um auf einem eben so mühsamen Pfade seine Reise zum unabsehlich weiten Ziele fortzusetzen? — Ist es Dir nicht schon aufgefallen, daß Vernunftglaubige aller Art in der Erwartung zusammentreffen, das Ende dieses Lebens sei der Moment der Entscheidung, mit ihm beginne die Vergeltung? Als ob nicht noch Jahrtausende nach dieser Spanne Zeit zur Prüfung oder Zubereitung bestimmt und nöthig sein könnten! Daß die Seele aus dem Körper unmittelbar in den Zustand der Vergeltung eintrete, das ist eine Belehrung der Offenbarung, nicht der Vernunft. Du warst schon an den Sterbebetten glaubiger Dulder, die ihrer Auflösung sehnend sich freuten: wenn sie hätten einen neuen Kampf, nicht den Siegeskranz, erwarten müssen; gränzt es nicht ans Lächerliche, zu sagen, daß ihnen dieses bloß unangenehm gewesen wäre?

Und doch habe ich mich mit diesem Beiworte begnügt, um solche Lücken von den Bedürfnissen schärfer zu unterscheiden. Unter diesen verstehe ich nur das, was einzig noth ist, nur die Bedürfnisse der praktischen Vernunft.

Von diesen ist das allerdringendste, die Gewißheit zu bekommen, daß wir bei dem redlichen Bestreben, immer besser zu werden, keine Unglückseelig-

seeligkeit im Zustande der Vergeltung zu befürchten haben. Diese Gewißheit ist ein Bedürfniß; denn sie giebt uns den kraftvollen Muth, der uns zur anhaltenden Besserung, die so langsam fortschreitet und doch so unvollkommen bleibt, nothwendig ist.

Darüber sagen uns freilich die Weisen allerlei Tröstliches. Gott ist gütig, sagen sie; er straft uns zwar nach seiner Gerechtigkeit, aber unglückseelig können uns diese Strafen nicht machen; sie reinigen uns, sie machen uns der Glückseeligkeit würdig, die mit höherer Vollkommenheit verbunden ist, und wir werden jener theilhaft, so wie wir diese erreichen. — Der noch schmeichelndern Philosophen gedenke ich gar nicht, welche uns bereden, Gott fordere gar keinen durchgängigen und reinen Gehorsam von den Menschen; die guten Menschen seien also vor seinem Richterstuhle nicht strafwürdig.

Billig ist es, eben so wenig der unfreundlichern Philosophen zu gedenken, welche dem Menschen die Willensfreiheit absprechen, und ihm die ewige Dauer der Folgen seiner moralischen Verirrungen ankündigen, doch mit dem Troste, daß sie den Verirrten nur von einem höheren Grade der Vollkommenheit und Glückseeligkeit auf ewig ausschliessen. — Aber desto mehr Aufmerksamkeit gebührt

den strengen kritischen Philosophen, die mit der Freiheit des Willens auch eine der Verschuldung genau angemessene strafende Vergeltung von dem gerechten Vollzieher der moralischen Gesetzgebung ankündigen — nicht etwa eine erziehende Züchtigung. Sie schärfen zugleich ein, daß auch der beste Mensch strafwürdig sei, weil jeder verbunden ist, mit dem Gesetze, in allen Stücken, und aus reiner Achtung für die Pflicht, in der Gesinnung und im Handeln übereinzustimmen. Auch sie lassen zwar einen Schimmer von Hoffnung durch diese drohenden Gewitterwolken durchblicken: wenn der Mensch der höheren Vollkommenheit unablässig sich annähere, und so immer höher zu ihr empor klimme; so werde er gerichtet werden — im Ganzen, nicht nach dem vorübergehenden Unwerth, mit dem er hier behaftet ist: aber welch ein leidiger Trost ist diese Hoffnung, die nur der Systemsglaubige unterhalten kann, und die auch dieser nicht aus den Prinzipien seines Systems ableiten, die er mit diesen kaum vereinigen kann!

Vergebens flüchten wir uns von den trostlosen Systemen zu den Aussprüchen des Menschenverstands. Es ist merkwürdig, daß uns diese nur die Gerechtigkeit und Güte Gottes und eine Vereinigung beider zusichern, über die Art der Vereinigung aber uns ganz im Dunkeln lassen. Es ist

eben so merkwürdig, daß der philosophierende Menschenverstand so wenig, als der gemeine entscheiden kann, ob der unendlich über uns erhabene Allvollkommne in dem reinen Verhältnisse eines Richters, oder — welches jedoch unwahrscheinlicher ist — eines Vaters, oder in einem aus beiden gemischten zu uns stehe.

Haben wir also hier nicht ein Bedürfniß, für welches die Vernunft nicht Rath weiß, und das nur durch die Offenbarung befriedigt wird?

Dabei gestehe ich aber gern zwei Dinge zu, die von den Behauptern der Unzulänglichkeit der natürlichen Religion nicht zugestanden zu werden pflegen.

Ich bekenne erstens, daß die guten Menschen, die es immer, oder doch den größten Theil ihres Lebens, waren, die schönen Seelen, auf deren Gewissen keine schwehreren Lasten liegen, als das Bewußtsein von Schwachheiten und von Vergehungen, die kein Unheil stifteten, mit der Hoffnung, die die Vernunft ihnen läßt, wohl sich begnügen können. Ich sehe ein, daß sie Muth und Kraft zur Vervollkommnung behalten, und, ohne zu verzagen, den Ausspruch des Heiligen abwarten können. Dagegen bitte ich Dich, bei dem Urtheile über das Bedürfniß auf die zahlreiche Menschenklasse Rücksicht zu nehmen, die aus einem tiefen

Verderben zur Bahn der Tugend zurückkehren, deren Gewissen von Blutschulden gepreßt ist; und besonders auf die, die erst am Abend ihres Lebens umkehren, nur zu guten Vorsätzen noch Raum haben, und nicht mehr hoffen können, ein neues Leben zu führen. Du weißt, wie wenig Umstände man mit diesen Armen zu machen pflegt, wie kaltblütig man den Stab über sie bricht. Mich jammert dieser Menschen, und ich habe auch wohl mehr Ursache, als Andere, mich ihrer jammern zu lassen.

Ungeachtet man aber schwehrlich Schwiehrigkeiten machen wird, zuzugestehn, daß die Gewißheit der Begnadigung für solche Menschen ein Bedürfniß sei, dem die Vernunft nicht abhelfe: so bekenne ich doch zweitens, daß ich nicht, den Beweis zu führen, übernehme, es sei für sie ein solches Bedürfniß, von dessen Befriedigung die Möglichkeit ihrer Besserung abhänge. Ich traue vielmehr dem Willen, der sich nach den Aussprüchen der gesetzgebenden Vernunft bestimmt, die Stärke zu, auch in solchen Menschen den Entschluß zu bewirken: was mir auch bevorstehen mag, ich will von nun an meiner Pflicht gehorchen. Und also schränke ich das eigentliche Bedürfniß nur auf die grössere Anzahl der bekehrten Verdorbenen, und auf eine sehr kleine Anzahl der von Natur ängstlichen und kleinmüthigen Guten ein.

Aber gestehst Du nicht dagegen, daß also doch die Vernunft den Wunsch nach anderweitigen Belehrungen übrig lasse? daß man, bei aller Resignation auf allgemeine Belehrung über das, was uns die Vernunft nicht sagt, doch Ursache genug habe, aufmerksam auf solche Belehrungen zu sein, die sich uns als Offenbarungen von Gott ankündigen, und unangenehme Lücken ausfüllen, und unbefriedigte Bedürfnisse befriedigen?

Achter Brief.

Du giebst mir also zu, daß ich über die Lücken der Erkenntniß und über die Bedürfnisse, bei welchen uns die Belehrungen der Vernunft verlassen, eher zu wenig, als zu viel, gesagt habe; aber eben das verwickelt Dich auch in neue Schwiehrigkeiten. Es habe, sagst Du, allerdings den Anschein, daß es von Gottes weiser Güte zu erwarten sei, er werde seine Geschöpfe über so wichtige Angelegenheiten nicht ohne Belehrung, nicht ohne Trost lassen; aber wie es denn mit der unparteiischen Allgemeinheit seiner Güte zu vereinigen sei, daß er diese Hülfe nur einem Theile des Menschengeschlechts gewähren, und den grössern Theil seinem Schicksahl überlassen solle? Erst nach so viel tausend Jahren sei den Menschen die Offenbarung gegeben worden, die den Christen über die wichtigsten Angelegenheiten des Menschen Beruhigung schenke! und diese Offenbarung noch immer nicht auf der ganzen Erde bekannt, noch immer von dem grösseren Theile des Menschengeschlechts nicht anerkannt! und so bedeutende Gründe, ihre

allgemeine Anerkennung für unmöglich zu erklären!

Ich soll Dich hierüber auf keine Antworten in Büchern verweisen; Du habest solcher Antworten schon zu viele gelesen. — Wohl, ich will es nicht. Ich will Dir bloß sagen, was ich mir antworte, durch was für mich dieser Zweifel alles Beunruhigende verlohren, und einem getrosten Glauben Raum gemacht hat. Du nimmst es nicht für eine Undankbarkeit, wenn ich nicht erst nachsehe und anzeige, was ich bei diesen Antworten Andern schuldig bin. — Zur Sache.

Das Christenthum war gewiß nicht die erste auserordentliche Offenbarung, die die Menschen erhielten. Sollten die ersten Menschen ohne eine solche auserordentliche Belehrung gelassen worden sein, bei deren Ermangelung sie Jahrhunderte lang in einem uncultivirten Zustande ihre Geisteskräfte auf physische Bedürfnisse verwenden mußten? — Wird es nicht dadurch wahrscheinlich, daß Gott von Zeit zu Zeit den Menschen ähnliche auserordentliche Offenbarungen gegeben habe, so wie sie ihrer bedurften? — Daß den Juden eigentliche Offenbarungen geworden seien, glaube ich fest. Ohne solche hätte sich das isolirte Hirtenvolk nicht so früh, durch so viele richtige religiöse und moralische Begriffe, vor den gebildetesten Völkern sei-

ner Zeit auszeichnen können. Und zu der Offenbarung durch Christum muß man nicht bloß die christliche Religion, sondern auch die spätern Religionen zählen, welche Lehren der christlichen in sich aufgenommen haben, besonders die Muhammedanische, und selbst den rationalen Theismus.

Daher kommt es denn auch zum Theil, daß bei weiten nicht so viele Menschen die Lücken ihrer Erkenntniß unangenehm finden, bei weiten nicht so viele die Bedürfnisse schmerzlich fühlen, als man erwarten möchte. Zum Theil daher kommt es, aber freilich auch nur zum Theil. Die Wilden und Halbwilden werden durch den Mangel an Cultur von solchen Wahrnehmungen und Gefühlen entfernt gehalten; und die Sklaven des Lasters und die Leichtsinnigen unter den gebildetern Nationen entfernen selbst sich von ihnen.

Etwas leichter wird dadurch unser Zweifel, aber allerdings nichts weniger als gehoben. Daß so viele Menschen so dringende Bedürfnisse gar nicht fühlen, ist desto schlimmer. Die freilich kümmern uns nicht, die daran Schuld sind, die die Belehrungen verschmähn, die ihnen dargeboten werden. Aber die Millionen, denen keine Schuld beizumessen ist! die solche Bedürfnisse aus unverschuldeter Rohheit nicht fühlen können! die Millionen, die sich mit einer falschen Ausfüllung der Lücken,

mit grundverderblichen lügenhaften Befriedigungen der Bedürfnisse begnügen, weil positive Religionen sie ihnen geben, die sie irrig für geoffenbarte halten! — Wenn wir es recht überlegen, so wird durch sie sogar unser Glaube an die früheren Offenbarungen wankend. Läßt Gott solche Menschen Jahrhunderte lang in einer Unwissenheit, die ihrer Moralität so nachtheilig ist: warum hätte er nicht auch die ersten Menschen und die Juden und alle Völker insgesammt den Schneckengang der Selbstaufklärung fortkriechen lassen können?

Wir nähern uns der Entscheidung. — Alle die, welche an der Unkenntniß der Bedürfnisse, und an der Immoralität, die eine Folge von jener ist, schuldfrei sind, sind auch nicht strafbar dafür. Sie müssen, — so gewiß sie von einem unparteiisch gütigen Vater erzogen werden — in einem andern, als dem irdischen Zustande ihre Fortbildung erhalten, und müssen dadurch der Annäherung an Vollkommenheit so fähig, und einer verhältnißmässigen Glückseeligkeit so würdig werden, als die hier unten schon Gebildeten. Und eben so müssen wir über die urtheilen, welche über die Lücken ihrer Erkenntnisse seufzen, und, durch die tief gefühlten und unbefriedigten Bedürfnisse niedergedrückt, sich zu dem männlichen Entschlusse der Besserung nicht aufrichten können.

Dadurch hebt sich eine grosse Last des Zweifels. Niemand verliehrt durch einen Mangel, den er sich nicht durch den Mißbrauch oder Nichtgebrauch seiner Freiheit zuzog; und wir hätten nicht über Ungerechtigkeit zu klagen, wenn es Gott auch nicht gefallen hätte, je einem Menschen durch Offenbarungen zu Hülfe zu kommen.

Eine Ungleichheit bleibt aber allerdings dabei zurück. Wenn auch niemand durch die Entbehrung einer Offenbarung unglücklich wird, so werden doch viele durch den Besitz der Offenbarung glücklicher. Ist es glaublich, daß Gott gewissen Menschen einen so bedeutenden Vorzug vor den übrigen gegeben habe? Und sind etwa diese Auserwählten gerade die besseren Menschen? Waren es die Juden? Ist es der grosse Haufen der Christen? Und wie viele sind nicht erst unter diesen, die den ihnen gegebenen Vorzug gar nicht einsehen lernen, die ihn nicht achten, die seiner nicht mögen! Ist es also glaublich, daß ihnen Gott denselben zugetheilt, daß er ihn manchen aufgedrungen habe, von denen er verschmäht wird?

Was wollen wir also, mein Selmar? Wollen wir ohne weiters alle ausernatürlichen Offenbarungen Gottes verwerfen? Wollen wir einzig an dem Glauben fest halten, daß Gottes Vorsehung, so wie für alle übrigen Bedürfnisse des Menschen,

so auch für seine religiös moralische Aufklärung, nur durch die von ihm gemachte Ordnung der Natur sorge? — Ich will es, wenn dadurch die Schwiehrigkeit, die uns vom Offenbarungsglauben abzieht, gehoben ist.

Aber ist es Dir nicht bedenklich, daß dennoch diese Ungleichheit der Vorzüge unter den Menschen bleibt? — Die christliche Religion ist sonach keine Offenbarung; sie ist eine von einem ungewöhnlich, unbegreiflich weisen Mann erfundene Lehre: aber sie giebt doch denen, die sie kennen und für eine Offenbarung halten, eine Beruhigung und eine moralische Stärkung, deren die übrigen entbehren müssen — und so viele ohne Schuld! Besonders merkwürdig ists dabei, daß auch die ihrer ermangeln, denen das Verdienst zukommt, durch tiefere Einsicht, bei unbefangnerem, reiferem Nachdenken, entdeckt zu haben, daß die vermeinte Offenbarung keine Offenbarung sei. Die Begünstigten also, die einzigen, die durch die Ordnung der Natur gewinnen, sind die Unverständigern! Und das ist der Plan der Vorsehung, durch Täuschungen ein auserwähltes Häufchen zu beglücken, und dafür die grössere Menge ihrer Unwissenheit und Rohheit, oder den Qualen der richtigen Erkenntniß zu überlassen! — Wenn uns die anscheinende Parteilichkeit Gottes bei Offenbarungen nöthigen könnte, den Glauben an

Offenbarungen von ihm aufzugeben: müßte uns denn nicht die, aufs wenigste eben so scheinbare Parteilichkeit bei der, durch Täuschung beglückenden, und durch Wahrheit elend machenden, Ordnung der Natur zwingen, auch dem Glauben an die Vorsehung, an die Regierung der Welt durch ein allvollkommenes Wesen, zu entsagen?

Nein, Selmar, laß uns lieber demüthig die Hand auf den Mund legen. Unerforschlich sind die Wege des Herrn: wer hat je seinen Sinn erkannt? wer ist in die Tiefen seiner Führungen eingedrungen? Sterne können wir messen, noch unentdeckten können wir ihre Stelle im Universum anweisen, ihre Bahn können wir ihnen vorzeichnen; aber die Erziehung unsers Geschlechts bleibt uns unergründlich.

Der Vorzug, den eine Offenbarung einem Theile der Menschen vor den übrigen zu geben scheint, erregt uns Zweifel, weil wir seinen Grund nicht finden: haben wir denn die Gründe der andern Ungleichheiten schon entdeckt? Warum bestimmt denn die Natur diese Menschen schon im Schooße ihrer Mutter zu Blödsinnigen, jene zu Schwachen, andere zu Verständigen, und einige zu Genies? Warum wird der Eine mit Gelegenheiten überhäuft, mit Aufforderungen bestürmt, seine Geisteskräfte auszubilden, und sich Einsichten und Ge-

schicklichkeiten zu erwerben? und warum wird der Andere unwiderstehlich von der Befriedigung seiner Sehnsucht nach solchen Vorzügen, bei allem Reichthum an Talenten, die in ihm vergraben liegen, weggedrängt? Warum wird dem Einen ein glänzender Wirkungskreis geöffnet, der Tausende, der Millionen umfaßt, und um die Wirksamkeit des Andern Schranken gezogen, in denen er kaum die Umstehenden erreicht?

Und wo fänden wir solcher Fragen ein Ende? — Wodurch wird dieser der guten, edlen Neigungen würdig, mit denen die Natur ihn ausstattet, und wodurch verschuldet jener die abscheulichen Begierden, die die Natur stiefmütterlich in ihm ausbrütet? — Warum ist Stärke und Gewandtheit des Körpers, warum der Keim der Gesundheit, warum ist die Lebenskraft in so unzählichen Abstufungen an die Menschen vertheilt, deren keiner auf den höheren Grad mehr oder weniger Anspruch hat, als der andre? — Warum unerworbener Reichthum, hohe Geburt, Glück in Unternehmungen auf der einen, und Armuth und Niedrigkeit und Unglück ohne Verschulden auf der andern Seite?

Nein, Selmar, unser Zweifel stürzet nicht den Glauben an eine Offenbarung; er stürzet nicht den allgemeinen Glauben an eine Weltregierung durch

unsichtbare Einwirkungen in die Ordnung der Natur, der jenen unterstüzt, und der uns so wahrscheinlich wird, wenn wir mit unwandelbarem Glauben an den Weltregenten, der höher ist, als unsre Einsichten reichen, über andere Dinge, die mit uns vorgehn müssen, wenn unsre Seelen geistige Substanzen sind, und nach der Trennung vom Körper fortleben, ohne vorgefaßte Meinungen nachdenken.

Neunter Brief.

Das Ende meines lezten Briefes ist Dir räthselhaft? Du verstehst nicht, wie durch das Fortleben der Seele eine Einwirkung Gottes in den Naturlauf wahrscheinlich gemacht werde, und Du begreifst nicht, warum ich so viel Lust habe, häufige Einwirkungen dieser Art anzunehmen, und dadurch Schwärmereien aller Art zu begünstigen. Du giebst mir endlich zu bedenken, daß ich, durch solche häufige Unterbrechungen des Naturlaufs, selbst die Beweiskraft der Wunder in der Geschichte Jesu schwäche, sie zu Begebenheiten mache, an denen nichts wunderbar ist, als daß wir sie wunderbar finden. Wie viel mehr sie zur Beglaubigung Christi beweisen müssen, wenn sie die einzigen ihrer Art sind!

Laß mich von den Einwirkungen überhaupt anfangen, und auf das Räthsel des vorigen Briefes zulezt kommen.

Vergessen hast Du wohl nicht, daß ich in den an Dich gerichteten Aufsätzen theologischen In-

halts bestimmt genug zwischen dem unbemerklichen und dem unverkennbaren Eingreifen in den Gang der Natur unterschieden habe; es befriedigt Dich also wahrscheinlich diese Unterscheidung nicht. — Ich will nicht erst Deine nähere Erklärung darüber abwarten, sondern Dir lieber die ganze Reihe meiner Ideen über diesen Gegenstand ausgeführt darstellen.

In den Begriff der Ordnung oder des Laufes der Natur — denn hier ists nicht nöthig, zwischen der Einrichtung des Uhrwerks und zwischen dem Gang der Uhr nach dieser Einrichtung zu distinguiren — nimmt man, ohne es zu ahnen, sehr willkührliche Merkmahle auf. Eigentlich sollte man nichts weiter darunter denken, als eine Anordnung des Schöpfers, nach welcher in seiner Welt durch seine Geschöpfe alles das zur Wirklichkeit gebracht wird, was nach seinen Zwecken wirklich werden soll. Durch diesen Begriff werden nur seine unmittelbaren Einwirkungen von dem Laufe, von der Ordnung der Natur abgesondert; alles geht nach dem Naturlaufe, heist nur: nichts in der Welt wird unmittelbar von Gott bewirkt.

Aber wer beschränkt sich auf diesen Begriff, wenn er den Vertheidigern einer Offenbarung zuruft, daß alles in der Welt natürlich zugehe?

Schließt

Schließt man nicht auch alle Einwirkungen unsichtbarer Geschöpfe von dem Naturlaufe aus? Welcher unter den Bestreitern einer übernatürlichen Offenbarung giebt denn zu, daß Engel oder abgeschiedene Seelen oder Bewohner anderer Weltkörper auf Ereignisse Einfluß haben können, die auf unsrer Erde wirklich werden? Die Naturordnung ist, nach dem gemeinen Begriffe, die Einrichtung, daß alles, was auf unsrer Erde wirklich wird, durch die Kräfte der sichtbaren Geschöpfe dieser Erde und durch die einwirkenden Kräfte der Sonne u. s. w. wirklich werde. — Aber welchen Grund hat denn diese Einschränkung?

Was den Grundsatz: alles geschieht nach dem Laufe der Natur, am meisten begünstigt, ist der Glaube, daß es der unbeschränkten Weißheit des Allvollkommnen am angemessensten sei, seinem Werke eine so unerreichbar künstliche Einrichtung gegeben zu haben, daß von dem ersten Drucke an, mit welchem die Federkraft des Mechanismus in Thätigkeit gesezt ward, alles durch diesen Organismus sich fort bewege, und jedes Einzelne, und das Ganze zusammengenommen, durch sich selbst genau die Wirkung hervorbringe, auf die das Kunstwerk berechnet ist. Um der Erhabenheit der Idee von einer solchen Weißheit willen läßt man selbst durch die Willensfreiheit der vernünftigen Geschö-

pfe, welcher Kant Anerkennung verschafft hat, sich von diesem Begriffe des Weltlaufs nicht abbringen; und allerdings ist es denkbar, daß die höchste Weisheit auch den Zerrüttungen ihres Plans, die die Allwissenheit voraussah, durch den Mechanismus der Natur, mit Behauptung ihrer Zwecke, entgegen arbeiten könne. Aber an dieser Idee von der Weißheit des Schöpfers ändert sich ja nichts, wenn wir annehmen, daß der Allweise, auch schon von Ewigkeit her, es so geordnet habe, daß unsichtbare vernünftige Wesen, auch selbst mit Willensfreiheit, ohne seine unmittelbare Aufforderung in diesem Kunstwerke, von dem sie integrirende Theile sind, zu seinen Zwecken mitwirken. Also noch einmahl — aus welchem Grunde schließt man ihre Wirksamkeit von dem Naturlauf aus?

Und welches ist denn der entscheidende Grund, der uns verbietet, unmittelbare Einwirkungen Gottes selbst, für unmöglich zu halten? — „Die Idee von seiner höchsten Weißheit bei der Einrichtung der Welt leidet darunter. —“ Aber auf was stützet sich die Idee, daß die höchste Weißheit alles so geordnet haben müsse, daß alles, ungeachtet der freien Handlungen freier Wesen, durch sich selbst, wie durch einen blossen Mechanismus, den Gang gehe, den es gehn soll? Darauf, daß wir in dem Begriffe von einer solchen Anordnung keine Merk-

mahle finden, die einander widersprächen? darauf also, daß eine solche Anordnung logisch möglich ist? Aber ist denn damit schon entschieden, daß sie auch physisch möglich sei? Wenn sie nun das nicht wäre, wäre nicht unsre Idee von der höchsten Weißheit eine falsche? Und ist es nicht— auch die physische Möglichkeit eines durchaus mechanischen Ganzes einer Welt, zu der auch freie Geschöpfe gehören, die nicht in allem ihren Handeln dem Naturmechanismus unterworfen sind, vorausgesezt — eine Vermessenheit, absprechend behaupten zu wollen, Gott müsse dieser Idee gemäß die Welt geordnet haben? Könnten denn nicht höhere Zwecke, die über den so engen Kreis unsrer Einsichten hinauslägen, den Allweisen bestimmt haben, die Fülle seiner Weißheit nicht auf den Bau eines Automats zu verwenden, wie er gekonnt hätte?

Und warum behauptet man denn nicht auch, Gott müsse jedem Menschen in jedem Momente seines Erdenlebens so viel zu geniessen oder zu leiden geben, als er jedesmahl verdiene? Würde dieß nicht auch der Idee der höchsten Gerechtigkeit entsprechen? Warum bescheidet man sich, daß die grossen Zwecke Gottes, die ganze Nationen und Zeitalter umfassen, die Zulassung mancher Ereignisse über einzelne Menschen nöthig machen, die das Beste dieser Einzelnen nicht so befördern, wie

andre Ereignisse es befördert haben würden? Warum ist man mit einem Ersatz, der den ohne ihre Schuld Verliehrenden gewiß ist, zufrieden? Warum besteht man nicht darauf, daß, nach der Idee der höchsten Weißheit, das Beste des Ganzen mit dem Besten der Einzelnen so vereinigt werden müsse, daß in jedem Momente mit jenem auch dieses gefördert werde?

Wenn denn nun auch die Annahme der Möglichkeit der unmittelbaren Einwirkungen Gottes, und der von ihm veranstalteten Einwirkungen unsichtbarer Geschöpfe, der Schwärmerei das Thor öffnete, das zu ihren dem Licht unzugänglichen Gefilden führt, in denen sie nach Schattenbildern hascht: wäre denn dadurch die Wahrheit der Annahme widerlegt? Aber verschließt man ihr nicht wirklich dieses Thor, wenn man der Annahme die einleuchtende Erinnerung beifügt, daß solche Einwirkungen unbemerkliche Einwirkungen seien, daß die durch sie bewirkten Ereignisse sich uns als solche darstellen, die durch den uns bekannten Naturlauf bewirkt worden seien?

Und wenn denn vollends der Glaube an eine übernatürliche Offenbarung, der sich auf Wunder gründet, durch die Annahme einer häufigen Einwirkung Gottes in den Naturlauf seine Stütze, wenigstens größtentheils, verlöhre: so wäre ja das

für alle diejenigen, denen dieser Offenbarungsglaube eine Schwärmerei ist, der augenscheinlichste apagogische Beweis, daß jener Einwirkungsglaube nicht zur Schwärmerei führe; und so würden ja diese Gegner des Offenbarungsglaubens um so lieber den unbemerklichen Einwirkungen huldigen müssen?

Nicht wahr? das werden sie nicht wollen. — So mag es denn auch so richtig nicht sein, daß die öfteren Einwirkungen die Beweiskraft der Wunder schwächen. Blicke nur umher unter die, welche diese Beweiskraft ernstlich anerkennen; die meisten werden die Einwirkungen zugestehn: unter denen hingegen, die die Beweiskraft läugnen, wirst Du keinen finden, der öftere Einwirkungen zugestünde — die schwärmerischen Mystiker ausgenommen, denen alles äusere Werk durch inneres überflüssig gemacht wird.

Aber laß uns diese Sache ernstlicher überdenken. Wer nicht zugiebt, daß Gott unmittelbar in den Gang der Ereignisse einwirke, oder daß er auch nur, unsichtbaren Geschöpfen einen Einfluß auf die Ereignisse lasse, der wird freilich leicht dahin zu bringen sein, daß er die Beglaubigung eines Lehrers für die Absicht der Wunder, die durch und für den Lehrer geschehen, anerkenne, wenn er nur dahin gebracht ist, die Wunder selbst anzuerkennen. Aber Freund, wirst Du ihn dazu bringen? Wirst

Du ihm glaublich machen können, daß Gott aus weisen Absichten den Naturlauf unterbrochen habe, so lang Du ihm zugiebst, daß die höchste Weißheit Gottes fordere, den Naturlauf nie zu unterbrechen? Vergeblich halten wir diesem Gegner die historischen Beweise der Wahrheit der Wunder vor. Ist er ein gelehrter und scharfsinniger Gegner: so häuft er Einreden auf Einreden, und Ausflüchte auf Ausflüchte; und wir gewinnen nichts über ihn, wenn wir auch mit unermüdeter Geduld ihm ihre Schwäche, ihre Unstatthaftigkeit Punkt für Punkt erweisen; er hält mit dem zurück, was allen seinen Einreden erst ihr Gewicht giebt, und was sie eigentlich alle entbehrlich macht. Und ist er dazu weder gelehrt noch scharfsinnig genug: so weiset er uns mit einem Lächeln ab, ohne auf unsre Gründe zu hören; „eine alte Fabel!“ sagt er, und damit hat das Disputieren ein Ende.

Und haben sie unrecht, diese Gegner, wenn Du ihnen zugiebst, die höchste Weißheit fordere, alles seinen natürlichen Gang gehen zu lassen, und dann doch von höchst weisen Absichten sprichst, denen zu Gunsten diese Weißheit sich selbst verläugnet habe? Wie groß auch ihre Wichtigkeit sei: so war es ja doch, wie Du zugestehen mußt, weiser, sie durch den Naturlauf zu erreichen. Und wolltest Du behaupten, durch den Naturlauf wäre die Er-

reichung unmöglich: wie wolltest Du denn beweisen, daß nicht auch die Erreichung anderer Absichten durch den Naturlauf unmöglich sein könne?

Wie ganz anders verhält es sich mit denen, welche, auch ohne Hinsicht auf irgend eine Offenbarung, unsichtbaren Wesen, auch wohl Gott unmittelbar, einen Einfluß auf die irdischen Ereignisse zutrauen! Auch sie betrachten die Wunder als eine Ausnahme von der Regel; denn in der Regel geschehen die unsichtbaren Einwirkungen unbemerklich, und bewirken nur solche Ereignisse, die durch die uns bekannten Kräfte der sichtbaren Erdenwesen, unsers Bedünkens, ebenmässig hätten bewirkt werden können. Aber sie behaupten doch nicht, die Weißheit Gottes fordere die Beobachtung dieser Regel so streng, daß sie keine Ausnahme gestatte. Also können sie auch gegen den Glauben an Wunder keine solche Abneigung haben, wie die, welche die Bewirkung aller Ereignisse durch den Lauf der Natur als das Merkmahl und die Bedingung der höchsten Weißheit des Weltregenten darstellen. Sie können sich also auch einer Prüfung der Wundergeschichten nach den Regeln einer strengen historischen Kritik nicht weigern. Und wenn dann in dieser Prüfung die Wunder bewährt erfunden werden: so müssen sie ja wohl in

ihnen eine höchst merkwürdige Ausnahme erblicken, Ereignisse, die wir nicht den Kräften sichtbarer Erdenwesen zuschreiben können, Ereignisse also, die wir von den Einwirkungen unsichtbarer Wesen ableiten müssen. Wie könnte es ihnen nun zweifelhaft sein, ob diese Ausnahme auch wichtige Absichten habe? Wie könnte es ihnen, wenn diese Wunder durch und an einem Religionslehrer sich zugetragen, der seine Lehre von Gott mit dem Befehl ihrer Bekanntmachung erhalten zu haben versicherte, — wie könnte es ihnen ungewiß scheinen, ob die Beglaubigung dieses Lehrers und seiner Lehre die Absicht der Wunder gewesen sei?

Du siehst also, die Beweiskraft der Wunder verliehrt nichts durch die Annahme unsichtbarer Einwirkungen in den Weltlauf; sie gewinnt vielmehr durch diese noch eine leichtere, willigere Anerkennung.

Wenn Du willst, magst Du auch bemerken, daß eine solche übernatürliche Offenbarung sehr wohl den Menschen gegeben werden könnte, ohne eine unmittelbare Einwirkung Gottes. Kann nicht der Lehrer ein höherer Geist sein, der nach der Ordnung der Natur zu dem Besitz seiner höhern Religionskenntnisse gekommen ist; nach dieser Ordnung den Beruf erhalten hat, sie zu einer bestimm-

ten Zeit den Menschen mitzutheilen; und der durch seine ihm natürlichen Kräfte seine Wunder vollbringt, so wie andere geistige Wesen nach ihren natürlichen Kräften die Wunderereignisse ausführen, die mit ihm vorgehn? Es hängt also bloß von seinen Versicherungen ab, ob wir die Wunder und seine Sendung einer unmittelbaren Einwirkung Gottes in die Natur zuzuschreiben haben oder nicht. Was er uns darüber versichert, müssen wir glauben, denn alle seine Versicherungen sind beglaubigt.

Fragst Du noch, warum ich so viel Lust habe, unsichtbare Einwirkungen in den Lauf der Natur anzunehmen? Müssen sie mir nicht schon darum lieb sein, weil sie mir den Glauben an eine Offenbarung erleichtern, die so unangenehme Lücken der Erkenntniß ausfüllt, und so dringende Bedürfnisse befriedigt?

So wäre denn meine Erklärung über das, was Dich befremdete, abgegeben, und wir kämen nun zur Auflösung des Räthsels im Briefe. Aber ich will erst abwarten, ob Du nichts gegen die Erklärungen einwendest, oder ihrer noch mehrere nachverlangst. Auch magst Du einstweilen den Schlüssel zum Räthsel selbst suchen.

Zehnter Brief.

Du schweigst. — Ich nehme das für ein Zeichen, daß Du mit meinem Briefe zufrieden bist. Und so gehe ich denn weiter.

Voraus setze ich als ausgemacht, was ich in einem früheren Briefe (dem 6.) dem Menschenverstande nachgesprochen habe, daß das Geistige im Menschen eine eigene Substanz sei, ganz verschieden von seiner körperlichen Substanz, obgleich mit dieser wunderbar vereinigt. Vereinigt bleibt diese Substanz mit der körperlichen bis zum Tode, und lebt nach diesem fort; dieß setze ich gleichfalls als ausgemacht voraus.

Und nun befinden wir uns in einem Gedränge von Räthseln, die von ganz anderer Art sind, als das unbedeutende des Sinnes der Stelle in meinem Briefe, das uns in dieses Gedränge gebracht hat. Von den Räthseln der Art der Vereinigung, so lang diese dauert, haben wir schon genug geredet; laß uns jezt zurückgehn zu dem Geheimnisse des Anfangs der Vereinigung, und von da aus zu

dem Geheimnisse der nächsten Folgen der Trennung kommen.

Wie geht es zu mit dem Vereintwerden der Seele und des Körpers? Existierte die Seele schon vor der Vereinigung — die Frage, ob mit oder ohne Kraftäuserung, mit oder ohne Selbstbewußtsein? erlasse ich Dir? — oder wurde sie in dem Momente des Werdens des Körpers geschaffen? oder erzeugte sie der körperliche Act, der den Körper erzeugte? — Wenn ich recht sehe: so machst Du eine unwillige Geberde, die mir vorhält, wie oft ich selbst solche Fragen für Kinderfragen erklärt habe, mit denen der Mann sich nicht befaßt, weil er weiß, daß er sie nicht befriedigend, und noch weniger fruchtbar zu beantworten vermag. Aber, mein Selmar, dafür erkläre ich sie noch; und ich bringe sie nicht zur Sprache, um eine von den möglichen Antworten für die richtige auszugeben, sondern nur um zu bemerken, daß doch wohl eine von ihnen die richtige sein muß. Dazu setze ich nunmehr eine andere Bemerkung, die Dir wahrscheinlich unerwartet kommt — daß Du genöthiget bist, so wenig Du auch Lust dazu hast, eine dieser möglichen Antworten für die entschieden richtige anzuerkennen, wenn Du die Behauptung, alles geschehe nach dem Naturlaufe, durchsetzen willst. Eine neue Schöpfung mußt Du ohne alles Besinnen verwer-

sen, wie Du wohl siehst. Und die Präexistenz der Seele! wie könntest Du Dich ihrer Verwerfung erwehren? Wo sie auch existiert haben möchte; in ihrem noch nicht vorhandenen Körper konnte sie doch einmahl nicht existieren: wer brachte sie also in diesen? Ein sichtbares Naturwesen nicht. Also ein unsichtbares? Dann nähmest Du also ein Eingreifen in den Naturlauf an. Oder eine Naturkraft? Wäre das nicht eine von den geheimen geistigen Kräften, die keiner gelten läßt, keiner gelten lassen kann, der ernstlich behauptet, alles in der Welt gehe natürlich zu? Kannst Du also nicht eine vierte Antwort ersinnen: so mußt Du wohl für die dritte den Ausspruch thun, für die unglaublichste von allen. Wie wirst Du aber mit dieser zurecht kommen? Erzeugt wird, nach ihr, der Geist durch einen körperlichen Act (und wenn nicht vollends der Körper den Geist erzeugen soll; so muß der Geist durch den körperlichen Act den Geist erzeugen;) denn ein geistiger Erzeugungsact, der mit einem Bewußtsein begleitet sein müßte, ist nicht zu denken. Willst Du nun nicht eine von den unstatthaften geheimen geistigen Naturkräften dabei ins Spiel bringen: so wird Dir nichts übrig bleiben, als entweder zur Leibniz'schen Monadologie überzugehn, nach welcher die körperlichen Substanzen nichts weniger, als das sind, was sie nach unsern verwirrten Sinnenvorstellungen scheinen,

oder die Seelen für Atomen zu erklären, die den lezten Bestandtheilen des Körpers völlig gleich sind, und nur durch ihren Siz unter den übrigen zu Seelen werden. Aber wie willst Du das eine oder das andere vor dem Menschenverstand verantworten?

Sieh nun dagegen, wie glücklich ich bin. Mich läßt dieses Geheimniß in Ruhe. Ich erkenne es für ein Geheimniß, das mir hier undurchdringlich bleibt; seine Enthüllung ist eine der geistigen Freuden, denen ich, über das Grab hinüber, entgegen sehe.

Aber begleite mich nun in die Nähe des Grabes. — Ich sterbe. Der Organismus meines Körpers steht stille; er löset sich auf. Kein Werkzeug mehr für die Seele, das ihr Stoff zum Vorstellen und Denken lieferte! Aber sie lebt fort. Wo? Gewiß nicht im Körper. Sie verläßt ihn, und geht — Sie geht? Ohne Führer? Weiß sie schon den Ort ihrer nächsten Bestimmung? Kennt sie den Weg, der zu ihm führt? — Ist es nicht so, theurer Selmar? wenn der Raum nicht bloß eine Form unsrer Sinnlichkeit ist; wenn die Gegenstände wirklich im Raume sind: so müssen die entkörperten Seelen einen Raum durchwandern, so wie sie sich im Körper in einem Raum befanden, wenn sie ihn gleich nicht erfüllten. Und wenn sie

zum Durchwandern des Raums einen Führer haben, so kann dieser keiner der sichtbaren Bewohner unsrer Körperwelt sein.

Wäre das das erstemahl, daß das Auswandern der Seele Dein Nachdenken beschäftigte? Wohl nicht. Wenn es Dir beim Nachdenken darüber ergieng, wie mir: so war es quälend für Dich. O mein Geliebter, wie hat es mich oft gepeinigt? Es war eine Zeit, da ich noch nicht an unsichtbare Einwirkungen in den Lauf der Dinge glaubte. Ich klammerte mich — mit krampfhafter Aengstlichkeit, möchte ich sagen — an den Glauben der Unsterblichkeit; und wußte doch nicht, wie ich ihn erhalten sollte, ohne ein Wunder anzunehmen, das sich so oft wiederhohlen müßte, als eine Seele von ihrem Körper loszumachen wäre. Ich weiß es noch, mit welcher freudigen Erwartung ich mich an einen sehr ehrwürdigen Mann hindrängte, der erst durch den Tod seiner geliebten Gattin zum unerschütterlichen Glauben an die Unsterblichkeit gelangt war; wie gespannt ich seiner Beantwortung meines Zweifels entgegensah. Ach, ich erhielt die Gründe, die meinem Geist nie fremd geworden waren, die mein Herz liebend in sich pflegte — und nichts weiter.

Ein Licht schien mir in dieser Düsternheit aufzugehn, als ich mit Kant's transscendentaler Aesthetik bekannt wurde. So ist es, sagte ich mir.

Von einem Orte für die Seele, von einer Orts-veränderung eines Geistes kann nicht die Rede sein. Wahrscheinlich mußte ich so bestochen werden, um so vieles Glaubens an Kant, ehe ich ihn verstund, und eines so hartnäckigen Bestrebens, ihn zu verstehen, fähig zu werden, und um durch seine Lehre von der absoluten Gesetzgebung der Vernunft und von der Freiheit des Willens die größte Wohlthat zu empfangen, die ein philosophisches Werk mir geben konnte. Dadurch gewann ich, daß ich ohne einigen Nachtheil für meine moralischen Grundsätze von seinen Prinzipien der Vernunfterkenntnisse mich lossagen konnte, nachdem ich sie mehrere Jahre, nach seiner und seiner Schüler Darstellungen und nach meinen eigenen Ansichten, durchgedacht hatte. Die Vernunftnothwendigkeit, die Alleinherrschaft des Menschenverstandes in dem Gebiete der lezten Gründe unsrer Erkenntnisse und der Denkgesetze und der Willensgebote, die Kant selbst — bis zum Mangel an Consequenz — geachtet hat, hatte sich mir schon geoffenbart. Der Unglaube an Kant hatte mich mir selbst wiedergegeben. Ich kehrte zu meinem alten Philosophieren wieder zurück, mit festerem Schritt, und achtete es nicht, wenn sich meine älteren und neueren Leiter rechts und links von meiner Bahn verlohren.

In ganz anderer Stimmung kam ich da zu meinem Zweifel zurück. Die Imputabilität unsrer

Gesinnung und unsrer Handlungsweise, die die Vernunftnothwendigkeit, durch Kant in mir zur Selbsterkenntniß gebracht, auser Zweifel sezte, der unwandelbare Glaube an einen heiligen Gott, den Schöpfer der freien Geister, erhob nun auch meinen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele über die Stürme der Zweifel. Dann kam hinzu, das freudige Erstaunen über Belehrungen der Offenbarung, die mir nie noch so überaus wichtig, nie noch so über allen Ausdruck wohlthätig sich dargestellt hatten, unter ihnen über die Einwirkungen Gottes, auf das Gemüth der Menschen, seiner Kinder. Kannst Du zweifeln, ob ich eilte, mit ihrer Hülfe, mich des Zweifels über das Ausgehn der Seele aus dem Körper an den Ort ihrer nächsten Bestimmung zu entledigen?

Wie gern möchte ich in dieser süssen Vertraulichkeit mit Dir fort plaudern! Wie drängt es mich, Dich auf so manche Anwendung aufmerksam zu machen, die sich von dem Glauben an Einwirkungen in den Naturlauf — auch wohl mit Hinsicht auf unsre Gebete — bei gewissen Ereignissen machen lassen! Wie gern möchte ich Deinen Blick auf ungewöhnliche, sonderbar überraschende Ansichten der Weltregierung richten, auf welche die Regierung durch Einwirkungen hinzudeuten scheint! Aber ich widerstehe dem Drang.

Sie

Sie stehen nicht in dem besten Kredit, diese Anwendungen und Ansichten. — Denn neu sind sie nicht, und am geläufigsten waren sie fromm schwärmenden Mystikern. Mit aller Verwahrung vor einem schwärmerischen Gebrauche von ihnen würde ich sie nicht gegen das Verwerfungsurtheil schützen können. Auch folgen sie nicht nothwendig aus den Einwirkungen. Ich selbst zähle sie nicht zu meinem Glauben; und nur von diesem sollte und wollte ich Dir Rechenschaft geben. Wird er der Deinige: so wirst auch Du sie von selbst finden, wie ich sie gefunden habe.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Eilfter Brief.

Ich verstehe Dich wohl, mein Lieber. Wenn man es dahin brächte, daß die Menschen Zutrauen zu sich selbst, zu den Aussprüchen ihres Menschenverstandes bekämen, daß sie die Wohlthätigkeit der dem Christenthum eigenthümlichen Belehrungen schätzen lernten, daß sie geneigt würden, Einwirkungen in den Naturlauf anzunehmen; und wenn man ihnen dann die Thatsachen bei der Einführung des Christenthums in die Welt vor Augen legte, die sich nicht aus dem Naturlauf erklären lassen: so meinst Du, sei alles geschehen, was man zur Begründung eines vernünftigen Glaubens an die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums zu thun nöthig habe; und das sei ja bereits von vielen geschehn. — Und also, meinst Du, ohne es zu sagen, sei eine neue, durchgeführte Apologie für das Christenthum, die doch nur wenige lesen, und unter den wenigen viele bestreiten würden, entbehrlich. — Und also hätte ich sehr unrecht, ein solches Werk für so gar wünschenswerth,

für ein so gar dringendes Bedürfniß zu halten, und mir so viel davon zu versprechen, als ich bei unsrer lezten Unterredung geäusert. — Höre mich denn darüber.

Recht viel ist von unsern älteren Apologeten geschehen; und niemand ehrt wohl ihre Verdienste dankbarer, als ich. Aber wenn sie uns auch nichts zu thun übrig gelassen hätten: so wäre es doch nöthig, noch einmahl und noch oftmahl zu sagen, was sie gesagt haben — in neuen Einkleidungen, nach neuen Anordnungen. Wie viele lesen denn noch jene Apologieen? Und wie viele schreiben nicht, was diese Männer schon widerlegt haben, schreiben es in mannichfaltigen Einkleidungen, in leichten kurzen Aufsätzen, die jedermann liest, in keck hingeworfenen Winken, die jedermann auffaßt! Wie viele werfen nicht hier und da ein Wort hin, über den Geist des Zeitalters, der über die veralteten Sagen längst abgesprochen habe! und wie viele lesen diese Worte auf, und bewahren sie in ihrem Herzen, und schämen sich, wenn noch etwas von dem verworfenen Plunder in ihrem Gemüthe hängen geblieben ist!

Aber, Freund, unsre trefflichsten Apologeten haben noch nicht alles gethan, noch nicht alles thun können, was jezt gethan werden muß. Vergleiche nur mit ihren Apologieen die Wahrheit und

Göttlichkeit der christlichen Religion in der Kürze dargestellt. Hamb. 1803. Und führt dieser Gelehrte das grössere Werk über diesen Grundriß aus, das er uns hoffen läßt: so wird er selbst noch weit mehr zu thun finden, als er im Grundrisse gethan hat. — Noch sind wir nicht so weit, daß wir die Bestreiter auf die Nothwendigkeit beschränkt hätten, das Widerlegte zu wiederhohlen. Jede Messe bringt uns neue Angriffe, meist unbedeutende, aber auch schwehr gewichtige.

Unter die unbedeutenden zähle ich ohne Ausnahme die philosophischen, die directen wie die indirecten. Die von den Pantheisten und Nihilisten unsrer Tage rechne ich gar nicht unter die, die eine Beantwortung nöthig machen. Schlimm ists freilich, daß sie unter ihren Glaubensjüngern studierende Theologen haben, die sich heldenmüthig entschliessen, christliche Lehrämter anzunehmen, und, ihren leiblichen Bedürfnissen zu Liebe, den armen Gemeinden, die ihnen preisgegeben werden, vorzusagen, was ihnen die albernste Albernheit zu sein dünkt. Allein wie lang kann das währen? Wie lang kann es anstehn, bis sich die Meister dieser Schulen um ihren Kredit geschrieben, gestritten, gezankt, geschimpft haben?

Die gewichtigen Gegner stehn unter denen, in denen man die Vertheidiger sucht, unter den Theo-

logen und Exegeten. Unter ihnen sind Männer, denen das gelehrte Publikum längst die Verehrung gewidmet hat, die ihrem Geiste, ihrem Scharfsinn, ihrer Gelehrsamkeit gebührt, Männer, denen man nicht die Sucht, Neues zu sagen, um Aufsehen zu machen, zur Absicht unterlegen kann, ohne im Innersten vor der Gefahr einer häßlichen Ungerechtigkeit zu zittern. Und das, Freund, sind die Männer, durch welche die meisten Jünglinge, die unsrer Religionslehre noch ein gründliches Studium schenken, zu Religionslehrern sich bilden lassen. Wer kann diese Wahl tadeln? Wer kann aber auch hoffen, daß diese Jünglinge Geist und Geschicklichkeit und Unbefangenheit genug haben werden, alles, was sie hören, zu prüfen, und nur das Beste, nur das nach sorgfältiger und sachkundiger Abwägung für wahr Erkannte zu behalten?

Zwar fehlt es uns nicht an Gelehrten von altem Schrot und Korn, die über die Angriffe solcher Männer, und der unbedeutendern, die sich an diese anschliessen, wachen, und ihre Angriffe mit schwehren Waffen niederschlagen; aber eben die Schwehre ihrer Waffen schreckt den grösseren Haufen, der nur am leichten Plänkeln Geschmack findet, von ihnen weg. Einzelne Aufsätze dieser Art werden wenig gelesen: und wenn sie es auch werden, und wenn sie auch Glauben finden; so

sind immer nur einzelne Anfälle abgeschlagen; die Combination der Angriffe scheint dennoch die bestürmte Festung wehrlos gemacht zu haben.

Aber wird ein grösseres Werk, ein Werk vielleicht von einigen Bänden, das ohne schwehre Waffen auch nichts Gedeihliches ausrichten kann, ein besseres Schicksahl haben? wird es die Unbezwinglichkeit der Burg einleuchtender machen? — Statt für und wider zu sagen, was sich sagen läßt, will ich Dir meine Idee von einem solchen Werke klärer machen, ohne zu bezeichnen, was bereits dafür gethan worden ist, und was erst gethan werden soll.

Nöthig ist es, vor allem die Lehre festzusetzen, die vertheidigt werden soll; und sie so festzusetzen, daß jede christliche Religionspartei sich zu ihr bekennen kann, wenn sie nur die christliche Religion für eine übernatürlich geoffenbarte Religion erkennt. Das würde denn keiner grossen Ausführlichkeit bedürfen. Die christliche Religionslehre umfäßt alle evidente Lehren der natürlichen Religion, die als unbestritten nur kurz berührt werden dürften. Die eigenthümlichen, die sie auser diesen enthält, müssen mit Weglassung aller streitigen Lehrbestimmungen vorgelegt werden. Die Lehre von Christo z. B. würde daher hier nichts weiter enthalten dürfen, als die Behauptung, daß seine

Lehre nicht eine blosse Menschenlehre, sondern eine Lehre sei, deren Bekanntmachung durch ihn von Gott auf eine übernatürliche Weise veranstaltet worden. — Diese Darstellung der Lehre möchte dem Beweise ihrer Göttlichkeit am leichtesten ein williges Gehör bereiten können. Auch wird nur durch eine solche Darstellung verhütet, daß nicht die einzelnen christlichen Religionsparteien selbst eine Apologie gegen die Apologie des Christenthums nöthig haben. — Bei der Ausführung des Beweises würde sich dann angeben lassen, auf welchen Gründen diejenigen übergangenen Lehren, in welchen die grossen christlichen Kirchen gegen die kleineren Parteien übereinkommen, beruhten.

Diese Darstellung der Lehre erfordert aber eine Rechtfertigung, welche in der Widerlegung der Vorwürfe bestehn muß, die der christlichen Religion gemacht worden sind. Erörtert müssen hier werden alle die Anklagen, daß Jesus manche dieser Lehren nicht gelehrt, daß er auch vernunftwidrige oder seinen wahren Lehren widersprechende vorgetragen habe; die Vorwürfe, die den Aposteln über Abweichungen von ihm und unter einander gemacht werden. Dabei wird es unvermeidlich sein, die Rechtmässigkeit seiner Accommodationen zu erweisen, und die Perfectibilität der Apostel, mit

den Folgen, die daraus gezogen werden können, genau zu bestimmen, und darzuthun, daß eine übernatürliche Offenbarung sehr wohl dem eigenen Vernunftgebrauche die Unterscheidung der Accommodationen von den wirklichen Belehrungen, des Temporärgültigen vom Allgemeingültigen, die Benützung der Winke, und die Ausführung und Zusammenstellung des gelegentlich Angedeuteten und vereinzelt Mitgetheilten überlassen könne.

Durch dieß alles wäre aber noch nicht mehr erwiesen, als daß die christliche Religion wahre Lehren enthält, nehmlich die der natürlichen Religion, und daß die ihr eigenthümlichen Lehren wahr sein können; aber noch ist weder erwiesen, daß die positiven Lehren wahr, noch, daß die rationalen Lehren geoffenbart seien. Es ist nöthig, dieß einzugestehn, und genau zu bestimmen, in wie weit sich der göttliche Ursprung des Christenthums schon aus der Vortrefflichkeit seines Inhalts mit Sicherheit erkennen lasse, und wie weit der Beweis des Geistes und der Kraft reiche.

Es ist aber auch nöthig, zu bemerken, daß nicht die Offenbarung der rationalen, sondern die Wahrheit der positiven Lehren, dasjenige sei, was den Erweis der Göttlichkeit des Christenthums am meisten wichtig macht. Dieß führt denn zu genauerer Bestimmung der Göttlichkeit, d. h. einer über-

natürlichen Offenbarung, die erwiesen werden soll. In Absicht auf die Art der Offenbarung ist die Erinnerung nicht unwichtig, daß sie nicht nur dann eine übernatürliche sei, wenn Gott dem Menschen Jesu die ihm unbekannten Lehren durch eine mittelbare oder unmittelbare Einwirkung, die den Naturlauf unterbrach, mitgetheilt hat; sondern auch dann, wenn die Gottheit selbst mit dem Menschen Jesu sich mit persönlicher Innigkeit vereinigte, oder wenn Jesus vor seiner Menschwerdung ein höherer Geist war, der alle Religionslehren durch seine natürlichen Einsichten erkannte, und diese Einsichten auch in seinem Menschenleben beibehielt.

Den Anfang des Beweises selbst machen wohl am schicklichsten die schwächeren Gründe, durch welche die Göttlichkeit des Christenthums bloß wahrscheinlich wird. Es ist also die Unwahrscheinlichkeit der Entstehung und Ausbildung einer solchen Lehre in einem Menschen, der sich, auch bei den ausgezeichnetesten Talenten, in der Lage Jesu befand, darzuthun; es ist die schnelle und weite friedliche Verbreitung der christlichen Kirche, unter drückenden Gewaltthätigkeiten gegen sie; es sind endlich auch die Vortheile, die die christliche Religion den Menschen brachte, ins Licht zu stellen. Dieß kann nicht ohne Weitläufigkeit geschehn. Es

müssen die Versuche, die ganze Lehre von Esseni- scher oder orientalischer Weißheit abzuleiten, geduldig geprüft werden. Es muß gezeigt werden, daß, bei allen begünstigenden Umständen, die man doch häufig viel zu hoch anschlägt, eine solche Ausbreitung einer minder vortrefflichen Religion nicht möglich gewesen sein würde, und daß eben ihre Vortrefflichkeit eine blosse Zulassung von der Vorsehung höchst unwahrscheinlich mache. Es müssen endlich die Vorwürfe, die man der Schädlichkeit des verdorbenen oder auf die Gesinnung der Christen unwirksamen Christenthums macht, aus der Geschichte, mit Vergleichung dessen, was ohne das Christenthum zu erwarten gewesen wäre, widerlegt werden.

Der Uebergang zu den entscheidenden Gründen, welche die Göttlichkeit der christlichen Lehre gewiß machen, muß durch die Ankündigung geschehen, daß sie sämmtlich auf den Beweis einer offenbaren Unterbrechung des Naturlaufs beruhen. Dadurch wird der Vorbeweis nöthig, daß eine Unterbrechung des Naturlaufs möglich, daß sie bei gewissen Ereignissen unläugbar sei; daß hinreichende historische Beweise einen hinlänglich befestigten Glauben an diese Unterbrechung bewirken; und daß diese Unterbrechungen zum Besten einer Religionslehre, die Wahrheit dieser Lehre und,

wenn sie positive Lehren enthalte, auch die übernatürliche Offenbarung solcher Lehren, und somit die Wahrheit und Göttlichkeit der ganzen Religionslehre, beweisen.

Kaum dürfen mehr die Messianischen Weissagungen des A. T. zu diesen Gründen, die die Göttlichkeit des Christenthums gewiß machen, gezählt werden. Uebergehn darf sie aber der Apologet nicht, wenn er auch selbst keinen Grund der Gewißheit in ihnen findet. Immer muß das Wichtige, was für und wider gesagt worden ist, in unparteiische Untersuchung genommen, es muß sorgfältig unterschieden werden, was aus allgemein gültigen Gründen Gewißheit gewährt, und was nur eine Wahrscheinlichkeit giebt. Eine Wahrscheinlichkeit für die Göttlichkeit des Christenthums ergiebt sich sicher aus den Auslegungen, welche die Juden zu den Zeiten Christi von solchen prophetischen Stellen entweder machten, oder doch, wenn sie consequent verfahren wollten, nach ihren Auslegungsprinzipien machen mußten. Lassen sich auch alle Messianischen Erwartungen der Propheten, so wie der Nation, natürlich erklären, ohne die Annahme eines Wunders bei diesen Prophezeihungen, einer Enthüllung der Zukunft durch eine Offenbarung, nothwendig zu machen: so ist doch eine solche Vorbereitung der

jüdischen Nation auf das Christenthum eine Veranstaltung der Vorsehung, die, bei dem Werthe und der Wohlthätigkeit der christlichen Religion, nicht wohl für eine blosse Zulassung angesehen werden kann.

Die entscheidenden Beweise aber bleiben immer die von den Wundern und der Auferstehung Jesu hergenommenen.

Sie erfordern eine sehr ausführliche Vorbereitung. Die Aechtheit der Evangelien muß erwiesen werden, und Dir darf ich nicht erst sagen, wie sehr dieser Erweis durch Theologen und Schriftforscher erschwehrt worden ist — zum Besten der guten Sache. Es ist ein unschätzbarer Gewinn, daß wir nun das Stärkste vor uns haben, was gegen die Aechtheit dieser Schriften gesagt werden kann; daß wir nun recht eigentlich nothgedrungen sind, tiefer in die Untersuchung einzugehn, als ehehin geschah. Ich bin gewiß, daß mancher, dem bisher dunkle Zweifel vorschwebten, sich dann die Brust erleichtert fühlen wird. — Um vieles kürzer läßt sich darauf der schon sehr genügend geführte Beweis für die Glaubwürdigkeit der Erzähler darlegen.

Der Beweis, daß die erzählten wunderbaren Begebenheiten wirkliche Wunder gewesen seien, welche hauptsächlich gegen die natürlichen, psycho-

logischen oder physischen, Erklärungen geführt werden muß, hat um so weniger Schwiehrigkeiten, da man gegen sie, auf der einen Seite, die Menge der wunderbaren Dinge, die alle natürlich geschehen sein müßten, geltend machen, und, auf der andern, so leicht darthun kann, daß wenigstens einige von ihnen nicht natürlich geschehen sein können, wenn die Glaubwürdigkeit der Erzähler hinlänglich erwiesen ist. — Immer wird aber der Apologet noch manches nachzuhohlen finden, was seinen Vorgängern durch neuere Einwendungen noch nicht abgenöthigt worden. Auch muß er nicht nur die Wunder der Apostel, deren Glaubwürdigkeit in naher Verbindung mit der Glaubwürdigkeit der Wunder Jesu steht, in seine Untersuchung aufnehmen, sondern auch die Wundergaben der ersten Christen, bei denen ihm die behutsamste Sorgfalt nöthig ist.

Ueber die Auferstehung Jesu findet er mehr, als bei den übrigen Theilen der Apologie, vorgearbeitet. Was seit dem Fragmentisten gegen das Factum des Hervorgehens aus dem Grabe eingewandt worden, ist von wenig Belang. Nur die Hypothese eines Scheintodes erfordert eine sorgfältige Beleuchtung.

Ich müßte mich sehr irren, mein Selmar, wenn nicht diese Skizze, so flüchtig sie hingeworfen ist,

Dir eine nach ihr ausgeführte Apologie des Christenthums interessanter und wichtiger machte, als sie Dir zuvor erschien. Möchte einer, möchten mehrere der Theologen, welche die Religion, zu der wir uns bekennen, für eine wahrhaft göttliche anerkennen, uns mit einem solchen Werke beschenken! Möchten sie damit Deinem Freunde, der noch zu viele Vorbereitungen dazu nöthig hat, zuvorkommen! Möchten sie seinen Versuch überflüssig machen! Möchten sie, wenn er früher abgerufen wird, dem Christenthum das besser leisten, was er ihm zu leisten wünschte! Möge Gottes Segen so auf ihrer Arbeit ruhen, wie er, im Gefühl seiner Schwäche, ihn zu seiner Arbeit erbittet!

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Mai 86
X V. 86
VII 90

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Vogel, Paul Joachim Siegmund,

Über die letzten Gründe des menschlichen und des christlichen Glaubens

Nürnberg 1806

Ph.sp. 905 m

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10044665-8